UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

La filosofía de Baruj Spinoza a la luz de su *Compendio de gramática de la lengua hebrea*

tesis que presenta

Renato Huarte Cuéllar

para obtener el título de

Licenciado en filosofía

Asesora:

Dra. Silvana Rabinovich

Ciudad Universitaria, junio de 2010

Dedicatoria

A todos mis verdaderos amigos que me han hecho entender en carne propia la frase spinoziana de que “no somos sustancias en nosotros mismos sino meros modos de la sustancia única”, en especial a ADB.

Agradecimientos

A mi familia por su eterno apoyo

A los amigos de siempre, los que fueron y los que serán

A todos esos memorables profesores de filosofía y a mis compañeros de la licenciatura por siempre ampliar mis horizontes.

A Silvana, por su sencillez y buena disposición, además de ser una guía constante.

A cada uno de mis sinodales: Carmen Silva, Ana María Martínez de la Escalera, Érika Lindig y Alfonso Vázquez por la lectura y las aportaciones para que este texto fuera mejor.

A todos los entrañables participantes del taller *Heteronomías de la lectura* y el Seminario de Tesis por ser un referente y un impulso a seguir, siempre en conjunto.

A mis estudiantes de hebreo, con quienes originalmente comenzaron muchas de las dudas que florecieron unos años más tarde en el presente trabajo.

A Victoria Bajar por revisar acuciosamente la versión final y sugerir mejoras en la redacción y en el estilo.

Al personal académico-administrativo de la Facultad por ayudarme agilizando los trámites.

A todos los otros modos de la sustancia que la limitación de mi memoria me impide recordar. . .

ÍNDICE

Dedicatoria 3

Agradecimientos 5

Introducción 7

Capítulo 1:
Filosofía y lenguaje, pensamiento y lengua 11

Capítulo 2:
El *Compendium Gramatices Linguae Hebraeae* 29
2.1 Las lenguas en la vida de Spinoza 29
2.2 El *Compendio de gramática de la lengua hebrea* 39

Capítulo 3:
El *Compendio de gramática de lengua hebrea* y la filosofía de Spinoza 49

Conclusiones 79

Obras consultadas 83

Introducción

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el Occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

Jorge Luis Borges

Si Borges dice que Spinoza erige a Dios con la palabra y que su manuscrito ya está cargado de infinito y simplemente aguarda, en el presente trabajo procuraremos mostrar cómo lo hace y que al hacerlo resulta interesante plantear una aproximación a la filosofía spinoziana desde la lengua misma. Hablar de él o escribir en torno a él, desde la perspectiva más humilde que caracteriza al filósofo "de piel cetrina", es abrir un mundo de infinitas potencialidades.

Si ya entender su filosofía implica un reto, abordar su pensamiento desde el lenguaje, desde las lenguas particulares implicará un reto mayor. Si bien ha labrado su filosofía con la geometría delicada que narra Borges, es desde la nada, desde el silencio que se puede partir. Pero sólo si entendemos el silencio como posibilidad de voces y sonidos, de pausas y alientos que buscan decirnos algo. Así Spinoza erigió a Dios con la palabra, no desde una lengua que le era tan materna que la volvía invisible, sino desde el conocimiento de múltiples lenguas, el portugués como la

lengua de la casa y la comunidad, el español como lengua culta, el holandés como lengua casi desconocida y del comercio, el hebreo como la lengua de los rezos y el latín como la lengua en la que escribiría para comunicarse con el mundo de su época, sobre todo después de la expulsión de la comunidad.

Lo que el poeta abre, en esta ventana desde y hacia Spinoza, es la posibilidad de comprender su propuesta que aún hoy nos sigue pareciendo extraña, algo fuera de nosotros, ajena, aunque, bien entendida, nunca enajenante. Por eso el manuscrito asiduo del poema está cargado de infinito. Al hablar de los infinitos modos de la sustancia única, ahí también estarán las lenguas presentes en una multiplicidad que buscará darse ley de múltiples maneras, todas ellas válidas para tratar de afirmar el *conatus* en lo individual y en lo colectivo.

La tristeza de sus ojos que identifica Borges tal vez sea melancolía que, según los filósofos-médicos medievales, ha caracterizado siempre el *professare* del filósofo. Enfermo, tal vez, pero sabiéndose parte del universo, enfrentará a la muerte buscando la congruencia, no en el sentido de la transposición geométrica exacta, sino tal vez de aproximación diversa a los distintos modos.

El amor –entendido como *amor Dei intellectualis*, como amor intelectual a un Dios que, más que otra cosa, es unidad– característico de la filosofía de Spinoza y, a mi parecer, de todo quehacer verdaderamente filosófico, nos permite abordar la filosofía de Baruj Spinoza como una totalidad también desde la perspectiva de las lenguas. Recorreremos brevemente en un primer momento la discusión entre filosofía y lenguaje, entre pensamiento y lengua para enmarcar la discusión en torno a estos aspectos en la obra spinoziana. En un segundo capítulo se abordará el contexto del cual se pretende partir que es el *Compendio de gramática de lengua hebrea* escrito por Spinoza y poco trabajado. Se procurará resaltar el contexto de las lenguas en su vida para comprender el impacto que tuvieron las lenguas en la

redacción de su obra. Todo esto, para poder escribir el capítulo tercero en donde desde y hacia el *Compendio* se pondrá de relieve la relación entre lenguaje y filosofía tomando algunos aspectos presentes en el *Tratado de la reforma del entendimiento,* el *Tratado teológico político* y, finalmente, la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Capítulo 1

Filosofía y lenguaje, pensamiento y lengua

Los planteamientos filosóficos en torno al lenguaje han acompañado la Historia de la filosofía, pero ha sido el siglo XX el que le ha dado principal significación a partir del llamado *giro lingüístico*[1] dentro de las diversas corrientes de la propia filosofía. Problemas añejos y múltiples respuestas en torno a ellos han sido abordados en distintos momentos por distintos filósofos. De ahí destacan problemas como el de la referencialidad del lenguaje con el mundo, la traducción entre lenguas y la traducción como problema filosófico, la pluralidad y origen de las lenguas, los metalenguajes, etc.

Una larga lista podría ser continuada requiriendo, para su tratamiento, un gran conocimiento por lo menos filosófico y lingüístico. De todos los posibles problemas, en el presente apartado se abordará la cuestión de la determinación del pensamiento a partir de las lenguas o, puesto de manera amplia, la relación entre las lenguas particulares y su relación con el pensamiento, sobre todo el filosófico. Si ya por lo menos desde W. von Humboldt[2] ya se había planteado que al existir una pluralidad de lenguas específicas, se ponía en cuestión la universalidad del lenguaje como capacidad de transmisión del pensamiento o de las ideas, es a finales del siglo XVIII y durante todo el XIX que se irá dando cuenta y articulando las respuestas en torno a este problema.

En este caso haremos referencia básicamente a lo expuesto por Émile Benveniste y su cuestionamiento de las categorías aristotélicas como categorías del pensar ya que

---

[1] Este término ha sido usado en diversos sentidos. Es preciso aclarar cómo se entiende. El término se hizo famoso gracias a Richard Rorty. *El giro lingüístico.* Barcelona, Paidós – ICE UAB, 1990. No obstante ha sido usado desde otras perspectivas. Por ejemplo, *cfr.* Cristina Lafont. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana.* Madrid, Visor, 1993.

[2] Wilhelm von Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* Madrid, Anthropos – MEC, 1990.

sostiene que, en última instancia para Aristóteles, son estas categorías que pretende volver universales, según Benveniste, las categorías que al griego le permitían pensar. Este planteamiento, si bien no es rechazado del todo, tiene algunas críticas por parte de Jacques Derrida décadas más tarde apoyándose en argumentos hechos ya por Pierre Aubenque y Jean Vuillemin, además de resaltar los argumentos de Martin Heidegger al respecto dentro de la filosofía del lenguaje del siglo XX. Una vez expuesto el problema a partir de estos autores podremos exhibir, desde la perspectiva de Marilena de Souza Chauí y su propia crítica a Michel Foucault, qué papel podría llegar a jugar el lenguaje y las lenguas específicas en la filosofía de Baruj Spinoza.

Benveniste, en "Categorías de pensamiento y categorías de lengua"[3], parte distinguiendo dos caracteres de los usos de las lenguas: el que la realidad de la lengua permanece por lo general inconsciente y que el pensamiento, por más abstracto que sea, recibe una expresión de la lengua. Sostiene que, aunque pensar y hablar son dos actividades distintas y que cada una tiene su dominio y posibilidades distintas, "en el caso de la lengua se trata de los recursos ofrecidos al espíritu para lo que se denomina expresión del pensamiento."[4]

Desde la lingüística, Benveniste sostendrá que la lengua es estructura, pero a diferencia de una estructura desligada del pensamiento o del habla, las vincula. La lengua es totalidad de sentido y desde ahí es que se puede dar el pensamiento. "[El pensamiento] Recibe forma de la lengua y en la lengua, que es el molde de toda expresión posible; no puede disociarse de ella ni trascenderla. Ahora bien, esta lengua está configurada en su conjunto y en tanto que totalidad."[5]

---

[3] en É. Benveniste. *Problemas de lingüística general I.* México, siglo XXI, 2007. p. 63-74.
[4] *Ibidem.* p. 63.
[5] *Idem.*

Esta gran estructura tiene estructuras menores que van articulando y haciendo posible el pensamiento. Deja claro que no es simplemente que la forma lingüística sea condición de posibilidad del pensamiento, sino que además es su condición de realización. El pensamiento no se puede dar ajeno al lenguaje sino que se da en la lengua misma. No deben pensarse la lengua y el pensamiento como separados en esta metáfora del "continente", que es la lengua, y el "contenido" que es el pensamiento. Uno se da gracias al otro. Benveniste se pregunta: "Sin dejar de admitir que el pensamiento no puede ser captado más que formado y actualizado en la lengua, ¿tenemos manera de reconocer al pensamiento caracteres que le sean propios y que nada deban a la expresión lingüística?"[6]

La respuesta es memorable ya que para lograr darle sentido y ejemplificar a la vez cita las categorías de Aristóteles. Parece criticar al filósofo una actitud que puede identificarse en otros a lo largo de los siglos entre Aristóteles y el siglo XX: "que el pensamiento puede pretender establecer categorías universales, pero que las lingüísticas son siempre categorías de una lengua particular. A primera vista, esto confirmaría la posición precelente e independiente del pensamiento con respecto a la lengua."[7]

En las *Categorías*[8] Aristóteles dirá: "Cada una de las expresiones que no entran en una combinación significa: la *sustancia*; o *cuánto*; o *cuál*; o *relativamente a qué*; o *dónde*; o *cuándo*; o *estar en postura;* o *estar en estado*; o *hacer*; o *sufrir*."[9] Estas son las famosas diez categorías aristotélicas en donde, además de dar ejemplos, según Benveniste, la pretensión aristotélica es la de dar cuenta de la totalidad de los predicados que pueden afirmarse del ser y la definición de su estatuto ontológico.

---

[6] *Ibidem.* p. 64.
[7] *Ibidem.* p. 65.
[8] Aristóteles. *Categorías*, IV. citado en *Ibidem.* p. 65-67.
[9] *Ibidem.* p. 65.

Sin hacer un estudio filosófico, según declara el propio Benveniste, irá revisando cada una de estas categorías, diciendo que no son más que lo que el griego le podían permitir pensar a Aristóteles. Así, continúa Benveniste dividiendo las primeras seis categorías como categorías nominales. *Ousía*, sea esencia o sustancia, es la que da respuesta a la pregunta ¿qué?. *Posón* y *poión* vienen en pareja, siendo el "ser-cuánto" y el "ser-cuál" de la "cant-idad" y de la "cual-idad" respectivamente. De las tres restantes, sostiene que se corresponden el *pros ti*, *poú* y *poté* con la "relación", el "lugar" y el "tiempo" respectivamente. Concluye de esta parte Benveniste: "Detengamos nuestra atención en estas seis categorías en su naturaleza y en su agrupamiento. Nos parece que estos predicados no corresponden por cierto a atributos descubiertos en las cosas, sino a una clasificación que emana de la lengua misma."[10] Benveniste muestra cómo estas categorías en realidad están ligadas a los sustantivos, los adjetivos y las formas pronominales que están relacionadas entre sí en el griego que hablaba Aristóteles.

Con respecto a las otras cuatro categorías, Émile Benveniste primero opone el *poieien* "hacer" con el *pásjein* "sufrir" en tanto también para el resto de la lenguas indoeuropeas se oponen también la actividad y la pasividad. Estas dos últimas categorías son fáciles de explicar. No sucede lo mismo, según nuestro autor, con *kéisthai* y con *éjei*. Hay problemas de traducción del griego como la "postura" y el "tener" respectivamente. Muestra cómo en el griego estas dos categorías en realidad corresponden a los verbos medios que sacan a relucir cuestiones temporales mucho más interesantes que sólo la postura y el ser propietario de algo. En ambos se juegan las nociones de tiempo e infinito que fueron fundamentales no sólo para el pensamiento aristotélico, sino para el pensamiento griego en general desde los presocráticos. Estas últimas cuatro categorías corresponden a las categorías verbales del griego. "Las seis primeras se refieren todas a formas *nominales*. Es en la particularidad de la morfología griega donde encuentran su unidad. / Consideradas

[10] *Ibidem.* p. 66.

de esta suerte, las cuatro siguientes forman asimismo un conjunto: son todas categorías *verbales.*"[11]

La pretensión aristotélica era dar una estructura en donde cada una de las proposiciones pudieran dar cuenta de su significado de manera aislada sin necesidad de lo que hoy en día llamaríamos sintagma o *symploké* en términos griegos. Con esto Benveniste da respuesta a la pregunta ya formulada líneas arriba:

> [Aristóteles]Pensaba definir los atributos de los objetos; no plantea más que seres lingüísticos: es la lengua la que, gracias a sus propias categorías, permite reconocerlos y especificarlos. / Tenemos así una respuesta a la pregunta planteada al empezar que nos condujo a este análisis. Nos preguntamos de qué naturaleza eran las relaciones entre categorías de pensamiento y categorías de lengua. […] Es lo que se puede *decir* lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas. Esta tabla de los predicados nos informa así, ante todo, de la estructura de las clases de una lengua particular.[12]

Esto le permite a Benveniste sostener una postura interesante en torno al verbo ser. Con este entendimiento de la categorías *ser* en griego no sólo es la cópula (que según nuestro autor hasta el propio Aristóteles veía más en función de *sýnthesis*) sino también una función nominal en donde puede servir de predicado de sí mismo (*to ón, oi óntes, ta ónta*):

> Nunca acabaríamos de hacer el inventario de esta riqueza de empleos, pero se trata por cierto de datos de lengua, de sintaxis, de derivación. Subrayémoslo, pues es en una situación lingüística así caracterizada donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica griega del "ser", las magníficas imágenes del poema de Parménides como

[11] *Ibidem.* p. 67.
[12] *Ibidem.* p. 70.

> la dialéctica del *Sofista.* La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del "ser". Pues cada pensador griego tiene la suya, pero ha permitido hacer del "ser" una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto.[13]

Explica Benveniste que esto no podría haber sido así en lenguas como el ewe (hablada en Togo). Para esta lengua, nos explica, hay cinco palabras que se aproximan a lo que nosotros entendemos como verbo "ser". Uno hace referencia a la presencia de algo, otro a la identidad de sujeto y predicado. Un tercero referiría a la función o dignidad de algo con respecto a su puesto o desempeño. Los otros dos se utilizarían más bien para indicar "que se ha producido un efecto" y la "permanencia" o el hecho de quedarse. El lingüista francés resalta esta breve comparación entre el griego y el ewe para mostrar su argumento central. "En el interior de la morfología o de la sintaxis ewe, nada acerca estos cinco verbos entre ellos. Es en relación con nuestros propios usos lingüísticos como les descubrimos algo en común."[14] Es decir, que en la lengua ewe estas cinco palabras no forman parte de un campo semántico. Sólo desde las lenguas indoeuropeas le podemos dar un sentido al ser como este conjunto de significaciones.

Es más, el griego, primero como forma de inflexión *einai* y luego como *ousía* en donde se fijó el ser más que como verbo como "sustancia" o "esencia" para la filosofía. Por eso dice: "si se intentan alcanzar los marcos propios del pensamiento, no se atrapan más que las categorías de la lengua. La otra ilusión es inversa."[15] para concluir más adelante:

> Ningún tipo de lengua puede él mismo y por sí mismo ni favorecer ni impedir la actividad del pensamiento. El vuelo del pensamiento está ligado mucho más estrechamente a las capacidades de los hombres, a las condiciones generales de la

[13] *Ibidem.* p. 71.
[14] *Ibidem.* p. 72.
[15] *Ibidem.* p. 73.

> cultura, a la organización de la sociedad, que a la naturaleza particular de la lengua. Pero la posibilidad del pensamiento está vinculada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua.[16]

Para Émile Benveniste no es que la lengua sea un constreñimiento para el pensar sino una forma a partir de la cual el pensamiento está cifrado. No se limita absolutamente la filosofía en tanto forma de pensar sino que a partir de las lenguas particulares es que se le puede dar sentido.

Este planteamiento es ya clásico en la filosofía del lenguaje contemporánea, al grado que varios filósofos y lingüistas han cuestionado algunos de los argumentos expuestos en este artículo. Abordaremos a continuación lo expuesto por Jacques Derrida en su artículo "El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística"[17].

Derrida parte básicamente de la misma pregunta que ya se había realizado Benveniste: ¿Está regido el discurso filosófico por las exigencias de la lengua? Pero también agrega los cuestionamientos en torno a si la lengua está determinada y el hecho de que siempre la filosofía se reapropia del discurso que la delimita. Para hacer esto, comienza por situar varios de los elementos implicados en la pregunta a partir de lo expuesto por F. Nietzsche en torno a la imaginación, la definición de una palabra y cómo es que antropomorfizamos los objetos a partir del lenguaje cuando decimos que una mesa es femenina y un árbol es masculino. Lo mismo dirá Nietzsche con respecto a las "patas" de una mesa o la "cola" de una formación para abordar, contemporáneamente, un autobús.[18] El filósofo francés retoma los fragmentos póstumos para sostener junto con Nietzsche: "Los filósofos son

---

[16] *Ibidem.* p. 73-74.
[17] Tomado de J. Derrida. *Márgenes de la filosofía.* Madrid, Cátedra, 2006. p. 213-245.
[18] *Ibidem.* p. 215-217.

justamente quienes más difícilmente se liberan de la creencia de que los conceptos fundamentales y las categorías de la razón pertenecen por naturaleza al imperio de las certezas metafísicas; creen todavía en la razón como en un fragmento del mundo metafísico mismo, esta creencia atrasada reaparece siempre en ellos como una regresión todopoderosa."[19]

Podemos decir que en realidad Derrida no está yendo en contra de lo propuesto por Benveniste, sino que amplía la discusión a partir de su crítica. Una de las primeras nociones que debatirá con Benveniste es que no es del todo clara la relación que guarda la realidad de la lengua. Benveniste sostenía que las reglas de la lengua son inconscientes. En ese sentido habla de la "realidad de la lengua". Derrida cuestiona este aspecto diciendo que de esta manera también hablar del lenguaje es discursivo. Entonces la inconsciencia de Benveniste podría en realidad ser una conciencia debilitada. Sostiene Derrida: "Con estas preguntas, no se trata ni de insistir sobre eslabones, sin duda secundarios de la demostración de Benveniste, ni de objetar a un discurso: sólo de indicar un empleo de las aporías en las cuales parece lanzarse cuando se dispone a definir las imposiciones que limitan el discurso filosófico; a este último deben tomársele prestadas las nociones no críticas que se aplican a su delimitación."[20]

Una vez que matiza este aspecto, Derrida también concede el argumento central de Benveniste y hace una pregunta. "Admitiendo que el pensamiento no puede captarse más que formando y actualizando en la lengua, ¿tenemos medio de reconocer en el pensamiento caracteres que le sean propios y que nada deben a la expresión lingüística?"[21] En este sentido, Jacques Derrida pregunta si es posible pensar la lengua por sí misma o es que habrá algún otro modo de aproximarse.

---

[19] Nietzsche. Fragmento de 1886, tr. Fr. En *La Volonté de puissance.* t. 1, p. 65 citado en *Ibidem.* p. 217.
[20] *Ibidem.* p. 219.
[21] *Ibidem.* p. 220.

Parece criticarle al lingüista desde la filosofía la frase "Se nos permitirá considerar estas categorías sin preocupaciones de tecnicidad filosófica"[22]. En este sentido la crítica derrideana a Benveniste se basa en tres presuposiciones todas relacionadas con la "historicidad" de los conceptos.

En primer lugar, Derrida sostiene que Benveniste parte de la oposición entre lengua y pensamiento. Desde la crítica que hace el lingüista a la propia pretensión de la lingüística de Ferdinand de Saussure parece dar por sentado que son cosas distintas. Como hemos procurado señalar y Derrida aclara, lo que busca es mantener algunos de los postulados de Benveniste. "Pero no se ha planteado ninguna pregunta, a lo largo de este análisis, sobre el origen y la posibilidad de esta distinción inicial, sobre lo que ha hecho históricamente posible la presunción al menos de esta no-coincidencia, en otras palabras, la apertura misma del problema."[23] Parece que no se hace esta pregunta y, por más que determina que la lengua determina el pensamiento, sigue manteniendo la diferencia del pensamiento y la lengua.

La segunda presuposición que hace Benveniste, según Derrida, gira en torno a la categoría "categoría". Este concepto ha sido abordado en la historia de la filosofía y de la teoría misma. Cuando Benveniste sostiene que Aristóteles ha buscado reducir las categorías del pensamiento a categorías de lengua, Derrida sostiene que el estagirita en realidad estaba construyendo a la vez categorías de pensamiento y categorías de lengua:

> […]en tanto que son determinadas como respuestas a la pregunta de saber cómo *se dice* (*legatai*) el ser; pero también cómo se dice el *ser*, cómo es dicho lo que es, en tanto que es, tal como es: pregunta de pensamiento, el pensamiento, la palabra „pensamiento' que Benveniste utiliza como si su significación y su historia fueran evidentes, no habiendo nunca querido decir en ningún caso nada fuera de su relación

[22] Benveniste citado en *Idem.*
[23] *Ibidem.* p. 221.

> con el ser, con la verdad del ser tal como es y en tanto que es (dicho). […] La categoría es una de las maneras que tiene el "ser" de decirse o de significarse, es decir, de abrir la lengua a su afuera, a lo que es en tanto que es o tal como es, a la verdad. "Ser" se da justamente en el lenguaje como lo que lo abre al no-lenguaje, más allá de lo que no sería sino el adentro ("subjetivo, "empírico" en el sentido anacrónico de estas palabras) de una lengua.[24]

Las categorías aristotélicas citadas por Benveniste en las *Catgorías* es la más completa según Derrida. Sin embargo, Aristóteles en *Metafísica*[25] parece ya advertir que las categorías responden a la pregunta que interroga por los sentidos en los que se dice el ser, ya que el ser se dice (*pollakós*) de muchas maneras.

Derrida sostiene que Aristóteles estaba consciente del hecho de que al hablar de categorías se habla de figuras (*skhémata*) desde donde se puede decir el ser, desde distintos tropos y figuras. A continuación afirma lo siguiente:

> El sistema de las categorías es el sistema de los giros de lo que es. Hace comunicar la problemática de la analogía del ser, de su equivocidad o de su univocidad, y la problemática de la metáfora en general. Aristóteles los conecta explícitamente al afirmar que la mejor metáfora se ordena a la analogía de proporcionalidad. Esto bastará para probar que la cuestión de la metáfora no se plantea al margen de la metafísica en mayor medida que el estilo metafórico y el uso de las figuras es un adorno accesorio o un auxiliar secundario del discurso filosófico.[26]

Lo que Derrida critica en su artículo es que pareciera ser que Benveniste se ha olvidado de que la palabra categoría también tiene una historia propia y que al oponer categorías de pensamiento y categorías de lengua se parte en realidad de una noción de categoría general que, ni siquiera en Aristóteles, está del todo presente.

---

[24] *Ibidem.* p. 221-222.
[25] Aristótles. E 2 1026 a 33 citado en *Ibidem.* p. 222.
[26] *Idem.*

La tercera objeción que presenta Derrida al artículo de Benveniste es tal vez la más larga y la que da sustento a la principal crítica. Parece ser que el lingüista le da un papel a las categorías aristotélicas como si fuera "un documento de gran valor para nuestro propósito" como indica él mismo y no como si fuera un texto eminentemente aristotélico. Es decir, que no está inserto dentro del contexto propio del autor y que aparenta que no hay una historia entre ese texto aristotélico y el resto de la tradición filosófica (por lo menos occidental).

Derrida sostiene que esta percepción de Benveniste puede verse claramente a partir de las categorías kantianas. Kant, dice el filósofo magrebí, le proporciona a Benveniste su vocabulario y sus conceptos a partir de la "Analítica de los conceptos":

> Tal es, pues, la lista de todos los conceptos originariamente puros de la síntesis, que contiene el entendimiento a priori, y en virtud de los cuales solamente, es un entendimiento puro, puesto que únicamente gracias a ellos se puede comprender algo en la diversidad de la intuición, es decir, pensar un objeto. Esta división está extraída sistemáticamente de un principio común, a saber, del poder de juzgar.[…] Era un propósito digno de un espíritu tan penetrante como el de Aristóteles buscar estos conceptos fundamentales. Pero como no seguía ningún principio, los reunió con precipitación, como se le presentaron, y agrupó primero diez que él denominó categorías (predicamentos).[27]

Además de Kant, Derrida narra esta preocupación también en Hegel, Prantl, Hamelin, entre otros. Sostiene que tal vez sería conveniente que el lingüista hiciera esta demostración sobre el que llama reflejo empírico de la lengua. Falta probar en Kant si las categorías kantianas son efectos de lengua. Para Derrida, en Kant la

[27] Kant. *Critique de la Raison pure.* Fr. Tremesaygues-Pacaud. p. 94-95 citado en *Ibidem.* p. 225.

relación de las categorías con la lengua estaría mediatizada por toda la estratificación filosófica y todo un conjunto de desplazamientos lingüísticos cuya complejidad fácilmente se sospecha. "La inmensidad de esta tarea no reduce su necesidad. Es la razón por la cual no se trata, sobre todo, de rechazar aquí la cuestión planteada por Benveniste, todo lo contrario, se trata de intentar más bien analizar ciertas de sus presuposiciones y quizá de seguir, aunque sea sólo un poco, su elaboración."[28]

Es en este momento y en torno al empirismo aristotélico que Derrida retoma la crítica ya realizada por Pierre Aubenque[29], básicamente rastreando los antecesores no manifiestos del artículo de Benveniste. Aubenque encuentra un antecesor claro en Brunschvicg que en *Las Edades de la inteligencia* (1939) ya acusaba a Aristóteles de tomar "el universo del discurso" por "el universo de la razón" buscando mostrar cómo había un carácter verbal en la ontología aristotélica de las categorías. Más bien Brunschvicg procuraría explicar una cierta metafísica espontánea de la lengua griega.[30] Rougier, según Aubenque, remitiría a Bergson al decir que "la metafísica de Aristóteles es la metafísica espontánea del espíritu humano: sería más justo decir que es la metafísica espontánea de las lenguas inodeuropeas, de la lengua griega en particular."[31]

Por su parte, Cassirer, ya en su obra *La influencia del lenguaje sobre el desarrollo del pensamiento en las ciencias de la naturaleza*[32] sostiene que Aristóteles sigue al lenguaje y a la orientación que éste le da al pensamiento. Para el estagirita era imposible distinguir entre lo "universal" y lo "particular" ya que el griego no tenía determinación de ser, como lo podrían tener otras lenguas. Las categorías, para

---

[28] *Ibidem.* p. 226.
[29] "Aristote et le langage, note annexe sur les catégories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste" en *Annales de la faculté des lettres d'Aix*, t. XI.III, 1965 citado en *Ibidem.* p. 218 y ss.
[30] *Ibidem.* p. 226.
[31] *Idem.*
[32] Tr, fr en *Journal de psychologie,* 1946, p. 126 citado en *Idem.*

Cassirer, tienen una estrecha relación con las de la lengua griega. A la vez en un sentido ontológico y lingüístico, en el sentido de *logos* y *physis*, sus categorías se dan no de manera accidental sino necesaria. "[Aristóteles] No podía pensar fuera de la lengua griega o contra ella, sino sólo en ella y con ella."[33]

Derrida muestra con estos ejemplos que los argumentos empleados por Benveniste ya habían sido abordados antes que él haciendo referencia a lo filosófico y no sólo a lo lingüístico. Como parte de su aportación al problema continúa con el asunto de lo empírico de la lengua que, según él, obvia Benveniste. Lo que no hace el lingüista es interrogar por el *status* de la operación. Cuando habla del criterio de necesidad empírica de una expresión distinta para cada uno de los predicados, no aclara el sentido de lo empírico. Según Derrida, lo que habría confundido Benveniste son los predicados y las expresiones.

Lo empírico sería la necesidad de expresar. "Lenguaje y lengua se harían, según el motivo más tradicional, la exterioridad contingente del pensamiento, del sentido pensable y significable. […] Benveniste no puede sino repetir la operación que imputa a Aristóteles; distinguir el decir y el pensar (son sus palabras) y no considerar entre ellos sino una relación empírica."[34] Derrida agrega en palabras de Heidegger que Aristóteles fue el primero que entendió el sentido de *empeiria*[35] no como se entiende modernamente, sino en el sentido de dar sentido al ser. Aún cuando un concepto no se haya fijado en su "origen", no podremos comprender su historia sin el código general de la metafísica que gira en torno a él.

[33] Cassirer. *La influencia del lenguaje…* en *Ibidem.* p. 227.
[34] *Ibidem.* p. 230.
[35] *Ibidem.* p. 232.

Derrida critica a Benveniste basándose en Jean Vuillemin[36] al decir que la tabla de las categorías es sistemática y no rapsódica al oponer las categorías nominales y verbales por pares. En este sentido, lo que Aristóteles buscó fue seleccionar categorías del pensamiento a partir de las categorías de lengua. Sería legítimo concluir, según Vuillemin, que la tabla de las categorías del pensamiento refleja las de las categorías de la lengua pero no podríamos pretender que la estructura de las categorías del pensamiento asuman los principios de sistematicidad y de selección en la lengua. Los contenidos del pensamiento son estructuralmente independientes de la lengua a pesar de que puede llegar a haber préstamos, pero que lo lógico y lo ontológico no tienen ligadura intrínseca con lo lingüístico, aunque también admite que es legítimo concluir que la tabla de las categorías del pensamiento refleja la de las categorías de la lengua.

La última crítica derrideana al respecto es que Benveniste no toma en cuenta la relación existente entre lo trascendental y la lengua. Al respecto Derrida sostiene:

> El „ser' no está, pues, sobre la mesa. Ni en otro lugar. El lingüista o el lógico que quiere establecer una regla de traslación o de correspondencia entre categorías de lengua y categorías de pensamiento no encontrará nunca algo a lo que llamar simplemente „ser'. / Lo que descubre Benveniste por esta „extensión', es la relación absolutamente única entre lo transcendental y la lengua. […] Transcendental quiere decir transcategorial. Literalmente „que trasciende todo género.[37]

Siguiendo el esquema del artículo de Benveniste, Derrida aborda la cuestión de los verbos "ser" del ewe. Aquí la crítica es la falta de evidencia en torno al concepto que se tiene de traducción. No dice Benveniste cómo es posible un artificio de tal naturaleza que no sea absurdo o inoperante. Podríamos agregar, siguiendo a Derrida, ¿cómo entonces se puede dar la comunicación entre lenguas? ¿Hay

[36] J. Vuillemin. *De la logique à la théologie. Cinque études sur Aristote.* Flammarion, 1967, p. 75 y ss. citado en *Ibidem.* p. 232 y 233.
[37] *Ibidem.* p. 235.

perspectiva metafísica desde la lengua ewe? Esto podría pensarse como una perspectiva que sólo en las lenguas indoeuropeas, entonces, se tendría la posibilidad de realizar metafísica. Derrida es cuidadoso al señalar que, muy al contrario, no se debe pensar la imposibilidad de la metafísica desde otras lenguas, sino más bien que desde la perspectiva de Benveniste, no deja claro cómo es esto posible. "No es considerar que las otras lenguas puedan estar privadas de la excelente vocación a la filosofía y a la metafísica, sino al contrario, evitar proyectar fuera del occidente las formas muy determinadas de una „historia' y de una „cultura'."[38]

Siguiendo a Heidegger, Derrida continúa diciendo que sea cual sea la lengua de referencia sin una referencia específica de esta significación indeterminada de "ser", aunque no comprendamos lo que quiere decir significar, simplemente no habría lengua. De otro modo, no podría llegar a haber una apertura de sentido.[39]

Estos son los sentidos a los que Benveniste apunta pero no desarrolla: el sentido de cópula en tanto coexistencia, la ausencia léxica del verbo ser indicando que puede ser suplido por una ausencia y sólo eso y, por último, la reafirmación del ser ante la repetición del pronombre. Retomando a Heidegger, Derrida dice: "Somos así conducidos involuntariamente, como si por un poco no hubiera otra posibilidad, a hacernos claro el infinitivo 'ser' a partir del 'es'. Resulta de ello que el 'ser' tiene esta significación que hemos indicado, que recuerda la manera en que comprendían los griegos la esencia del ser (*Wesen des Sins*)."[40]

No existe, en este sentido "la mera cópula" en el sentido que le da el lingüista. En el gran campo de las lenguas indoeuropeas, todas las flexiones del verbo ser hablan de lo vivo, de lo que se mantiene por sí y a partir de sí, lo vivo y lo que va y reposa en sí. También es el abrirse, el dominar, llegar y permanecer en la esencia, o

[38] *Ibidem.* p. 238.
[39] *Ibidem.* p. 239.
[40] M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Tr. Fr. p. 103 citado en *Ibidem.* p. 243.

habitar, quedarse y permanecer. También es lo abstracto, lo que nos pertenece, entre otras posibles "traducciones", podríamos decir en pleno sentido filosófico.

Resulta claro a partir de esta crítica que el campo de esta pregunta en torno a la lengua y el pensamiento y su relación es amplia. Con la crítica de Derrida a Benveniste no se pretende minar lo sostenido por el lingüista, sino mostrar que lo que parecía una mera pregunta y un acercamiento a las categorías aristotélicas abre un abanico de posibilidades para relacionar el pensar, en este caso filosófico, y las lenguas particulares.

Para concluir con este apartado sólo falta introducir una versión que nos permitirá vincular a Baruj Spinoza en esta discusión. Esto será posible a partir de lo expuesto por Marilena de Souza Chauí en su texto "Linguagem e liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa"[41]. Este artículo, poco conocido en nuestro medio y sin traducción conocida, no sólo nos permitirá introducir este problema a partir de las lenguas y del pensamiento de Spinoza, sino que servirá de guía a muchos de los problemas abordados en los dos capítulos siguientes.

Lo que sostiene de Souza Chauí, siguiendo a M. Foucault, es que en la época clásica, el lenguaje es representación y representación del pensamiento. Es representación porque afirma y niega, está sujeto al error y a la verdad. Es representación del pensamiento porque no es una fachada exterior a sí mismo, narra Chauí, por lo tanto, es su manifestación. Aunque las representaciones verbales se opongan a las pensadas como lo sucesivo se opone a lo simultáneo, el lenguaje será objeto de estudios para buscar su función más propia: la retórica y la gramática. La primera da cuenta de sus figuras y la segunda una forma de ordenamiento y sucesión de sentidos. "No siendo visto como expresión, el lenguaje se convierte en discurso,

[41] Capítulo de su libro *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merlaeau-Ponty).* São Paulo, brasilense, 1983. p. 9-103.

esto es, en juicio o enunciación; el comentario cede su lugar a la crítica, desacralizando los signos; y la proposición articula discurso y conocimiento privilegiando el verbo ser y el nombre."[42]

Spinoza, en este sentido, rompe con el mero comentario que se venía haciendo históricamente de la Biblia para interpretarla críticamente. El filósofo "escribe una gramática de la lengua hebrea; elabora una teoría de la definición asentada sobre el verbo ser y sobre el sustantivo: y el *more geométrico* es un discurso que se expone en proposiciones encargadas de establecer no sólo la más adecuada relación entre las ideas, sino entre éstas y las palabras. / En este sentido, es posible hablar de un problema del lenguaje en la filosofía de Spinoza."[43]

Estos aspectos a abordar, como se ha podido mostrar con la discusión referida, no son sólo meras cuestiones de operación de la lengua sino un vínculo con cuestiones metafísicas de la lengua misma que, en clave foucaultiana, más allá de ser discurso, también son expresión. "La tarea fundamental del discurso clásico es atribuir un nombre a las cosas y, en ese nombre, nombrar el ser de las ideas"[44], dice Foucault y de Souza Chauí complementa diciendo, siguiendo a su maestro, que el lenguaje "clásico" no existe ya que toda su existencia tiene lugar en su papel representativo. En este sentido, el lenguaje no es sólo discursivo sino también expresivo.

En lo ya plateado por Benveniste y discutido por Derrida, Spinoza no habría hecho una tabla de categorías, sino que más bien las lenguas en la historia de su vida y la forma en la que a partir de ellas escribió sus obras, permiten aproximarnos a esta relación entre lengua y pensamiento. Si las lenguas no determinan el pensar pero, sin embargo, lo encauzan, entonces las lenguas en la vida de Spinoza podrían haber ayudado a dar forma a varios principios de su filosofía. Si, como ya sostiene

[42] *Ibidem.* p. 10 (todas las traducciones del capítulo son mías)
[43] *Ibidem.* p. 11.
[44] M. Foucault. *Las palabras y las cosas.* p. 136 citado en *Ibidem.* p. 10.

Derrida, hablar del ser es también hablar del verbo ‘ser’ no como categoría lingüística sino como posibilidad ontológica en y desde distintas lenguas, entonces las lenguas y Spinoza serían un caso dentro de esta relación. Veamos cómo se vincula esto a partir de la filosofía de Spinoza y su relación con las lenguas que conoció, en el siguiente apartado.

Capítulo 2

El *Compendium Gramatices Linguae Hebraeae*

2.1 Las lenguas en la vida de Spinoza

Más allá de lo anecdótico, considero importante realizar una ubicación de las lenguas en la vida de Spinoza ya que el contexto y los propósitos de escribir obras como el *Compendio de gramática de la lengua hebrea* [CGLH] no son meras circunstancias, sino que, desde mi perspectiva, dan sentido a la obra en cuestión. No se pretende aquí hacer una vida de Spinoza ni siquiera a partir de esta mirada lingüística, si se quiere. Más bien a continuación se expondrán algunos de los pasajes a partir de algunas biografías que resultan interesantes para ubicar las obras que se tratarán a continuación.

Si bien podríamos decir que nacemos dentro de una lengua, para que pudiéramos dar cuenta de esto en el caso de Spinoza, tendríamos que remontarnos a cómo se funda la comunidad sefaradí (llamada más bien "portuguesa" por la lengua que hablaban) de Ámsterdam, unos años antes de que naciera en su seno el 24 de noviembre de 1632.

Ya desde las múltiples comunidades y la vida de los judíos a lo largo de varios siglos en la península ibérica, las lenguas jugaron un papel importante. El hebreo se siguió usando a lo largo de varios siglos como la lengua ritual y de las escrituras. No obstante y gracias al comercio y el contacto entre comunidades, se logró desarrollar el judeoespañol (*djudeoespanyol*, entre otras grafías) también conocido en tono un tanto despectivo como *ladino*. Escrito en caracteres hebreos en un principio, adquirió con el tiempo también al grafía latina, sobre todo después del siglo XII

[45] y la estructuración de la lengua castellana. Con la presencia árabe en casi toda la península, muchas de las comunidades judías también hablaban árabe como parte de su habla cotidiana, sobre todo en los grandes centros de cultura y filosofía como Toledo, Sevilla, y toda la región de Al-Andalus.

Con la expulsión de judíos y árabes por la Reconquista española que culminó en 1492, los judíos se llevaron sus lenguas a los países que les abrieran las puertas, fueran éstos Turquía, Siria, Egipto o Grecia, entre otros. Ya con ellos llevaban una rica tradición que podríamos decir estaba cifrada lingüísticamente. Así, también se llevaron el judeoespañol y sus cantigas, pero también el judeoárabe y el árabe de la época. Baste mencionar que las obras que Maimónides escribió para "difusión" – aunque no necesariamente del "vulgo" – dentro de las comunidades judías de su época fueron escritas en árabe y no en hebreo como podría pensarse. No sólo como representante de los judíos de la comunidad de El Cairo, sino para muchas de las comunidades del Medio Oriente y Norte de África, la pluralidad de lenguas siguió siendo algo que daba sentido e identidad. Podríamos mencionar como ejemplo su famosa obra *Guía de perplejos* que originalmente estuvo escrita en árabe aunque la traducción al hebreo resultó más famosa. Resulta interesante detenernos un segundo en esta obra, porque todo el propósito es justamente aclarar errores de traducción e interpretación. Le escribe Maimónides a su discípulo y amigo R. Yosef b. R. Yehudá:

> El objeto primordial de este Tratado es la explicación de cientos de nombres o términos que aparecen en los libros proféticos. Entre ellos los hay *polivalentes*, pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros son metafóricos, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay *anfibológicos*, que a veces se los supone empleados como *apelativos*, en tanto que otros se los considera como polivalentes. No es la finalidad de este Tratado poner

[45] *Cfr.* José M. Esturgo. *Los sefaradíes.* Sevilla, Renacimiento, 2002.

> todos ellos al alcance del vulgo ni de los principiantes, como tampoco adoctrinar a quien solamente ha estudiado la ciencia de la Torá, es decir, la enseñanza tradicional (Talmud).[46]

Para los que decidieron quedarse en España, tras una conversión al cristianismo, optaron por llevar esta vida de "cristianos nuevos". Algunos estarían convencidos de esta nueva fe, pero algunos lo hicieron conservando muchos de sus rituales, creencias, etc. A ellos se les conoció como "judaizantes". También despectivamente se les conocía como "marranos". A estos últimos pertenecía la familia de Spinoza. Sus biógrafos narran el exilio de la familia d'Espinoza en clara referencia al lugar de nacimiento de los padres en Espinoza del Campo en España. El exilio de España a Portugal en una época difícil hará que Portugal no sea su lugar definitivo de residencia sino, junto con todos los "judíos portugueses" se trasladarían a Ámsterdam.[47]

Si Inglaterra ya había expulsado a los judíos en 1290 y España había hecho lo propio en 1492, Portugal tendría una historia un poco distinta. El rey, don Manuel, también expulsó a los judíos y árabes de su reino en 1497, pero a diferencia de las persecusiones inquisitoriales llevadas a cabo por la corona española, la portuguesa fue menos persecutoria a pesar de haber declarado el edicto. Portugal no tendría Inquisición sino hasta 1547 por orden papal.[48] Steven Nadler, uno de los biógrafos más cuidadosos de Spinoza, narra que esta Inquisición tardía fue mucho más beligerante que la española. Muchos de los judaizantes buscaron refugio en España de vuelta, pero esto no ayudó ya que ambas coronas, la española y la portuguesa, se unieron en 1580.[49]

---

[46] Maimonides. *Guía de perplejos.* Introd.
[47] Fischer. *Vida de Spinoza.* p. 35-39.
[48] Nadler. *Spinoza. A Life.* p. 4-5.
[49] *Idem.*

Ya desde 1512, pero sobre todo a finales del siglo XVI, muchos de estos judíos se asentaron en las "Tierras bajas" que se encontraban dominadas por la familia Habsburgo y que, gracias a los problemas religiosos entre calvinistas y cristianos, la dinámica inquisitorial no se dio de la misma manera que en los reinos de España y Portugal. La mayoría de los judíos vivía en Antwerp u otras localidades de la que llegaría a ser la confederación de las Tierras Bajas o *Nederlands*. Sin embargo, no fue sino hasta el período de 1593 a 1610 que la comunidad judía de Ámstedram fue fundada.[50]

Nadler narra que no fue tanto un acto de buena fe, sino que el peso económico de los judíos "portugueses" (aunque vinieran de España, directamente o *via* Italia o Francia) y su conocimiento de las rutas comerciales de aceites, frutas y otros productos ibéricos fue lo que hizo que obtuvieran un permiso en Holanda para establecerse. Había además un interés, sobre todo de los grupos calvinistas en poder tener cierta posibilidad de conocer la lengua de las Sagradas Escrituras.[51]

Esta comunidad fue floreciendo en muy poco tiempo, sobre todo con la independencia de la corona española. Ya desde su fundación, con tan sólo unos años de creación hubo divisiones y, con el tiempo, reconciliaciones. De tener tres sinagogas, se reunificaron para la mitad del siglo XVII. La autoridad era civil y no tanto religiosa. Trajeron rabinos, sobre todo de Venecia, su comunidad guía, para realizar desde rituales cotidianos hasta conversiones, enseñanza de los niños y jóvenes y para que fueran guías en la constitución de esta nueva comunidad. Éste, según Nadler, fue un espacio importante en donde se podrían reconvertir al judaísmo muchos de los "cristianos nuevos" de los reinos ibéricos. De ser doscientas personas

[50] *Ibidem.* p. 5
[51] *Ibidem.* p. 13

en 1609 se incrementó la población a mil individuos para 1630, todos ellos judíos sefaradíes.[52]

Hubo una fuerte importancia en la creación de instituciones, sobre todo basadas en la fuerza económica que fueron construyendo a partir del comercio. El abuelo y el padre de Spinoza, comerciantes que venían de Portugal vía Nantes, se asentarán en Ámsterdam a lo largo del llamado *Burgwall*, cerca de la ya unificada sinagoga portuguesa principal[53] en torno a la cual crecería Spinoza.

Toda la comunidad estaba establecida en una especie de *ghetto* en torno a los ríos y puentes del Houtgracht pero, a diferencia del caso italiano, no había restricción de paso. Hay discusiones en torno a la lengua que se hablaba en el barrio "portugués". Dice Nadler que uno de los límites claros del este barrio era la lengua:

> La mayor parte de los inmigrantes seguían [sic.] siendo descendientes de portugueses o españoles, los herederos judíos de los *marranos* ibéricos. El lenguaje diario en la calles y en el hogar era el portugués, con el añadido de algunas palabras hebreas, españolas e incluso holandesas. (El español era considerado como la lengua de la literatura de calidad, y el hebreo quedaba reservado para la liturgia. Puesto que casi todos los miembros adultos de la comunidad de 1630 habían nacido y crecido en entornos cristianos y recibido su educación en escuelas cristianas, eran muy pocos los que conocían hebreo.) Pero el que visitaba la comunidad podía tener ocasión de oír también hablar francés, italiano, e incluso tal vez algo de latín, pues eran muchos los judíos procedentes de Francia, de Italia, del Norte de África y del cercano Oriente, igualmente de ascendencia conversa, que llegaban a Amsterdam atraídos por el renombre de su libertad y riqueza.[54]

---

[52] *Ibidem.* p. 17-19.
[53] Fischer. *Op. cit.* p. 35
[54] *Ibidem.* p. 19 (p.43 de la traducción al español)

En casa de los Spinoza[55] ocurría lo mismo. La lengua de la casa era el portugués y los hombres hablaban español por la alta literatura. Se rezaba en hebreo aunque probablemente también se escuchaba el holandés por cuestiones de comercio. Nadler narra que probablemente el holandés no fuera tan fluido para Mijael, padre de Baruj, ya que se cuenta que cuando llegaron a informar de una transacción oficialmente en holandés, fue una de las hermanas de Spinoza quien le tuvo que traducir al padre.[56] El propio Spinoza ya en 1665 reconocerá su conocimiento poco profundo e incómodo del holandés en la carta XIX de su epistolario a Blyenbergh: "Me gustaría mucho escribir en la lengua en que he sido educado [*de taal, vaar mee ik op gebrocht ben*], entonces podría expresar mejor mi pensamiento. Le ruego tenga la amabilidad de corregir los errores y considerarme su devotísimo amigo y servidor."[57] Sobre este pasaje, Nadler agrega que la lengua [*taal*] en la que ha sido educado es el portugués y no el latín como algunos biógrafos de Spinoza habían afirmado.[58]

Los niños y jóvenes de la comunidad iban todos, gracias a un fondo de becas administrado por la propia comunidad, al colegio, al *Talmud Torah*, en donde aprendían desde al alfabeto hebreo a partir de ciertos pasajes bíblicos e iban conociendo el Pentateuco y los exégetas bíblicos. Este colegio estaba graduado en cinco niveles. Había un especial énfasis en el estudio del hebreo y las fuentes bíbilicas. La lengua no sólo se estudiaba para ser leída o escrita sin ningún sentido, sino que se estudiaba su estructura para leer, escribir, cantar, usar en los ritos y en la liturgia en general. Esta escuela, a cargo de diversos rabinos, llamaba la atención a muchos visitantes judíos de otros lugares pero también a las propias autoridades holandesas. Un sabio ashkenazí de nombre Shabtai Bass narra lo siguiente:

---

[55] En las distintas fuentes, incluso de la época, existe una pluralidad de grafías no sólo de la familia Espinoza, d'Espinoza, Spinoza, etc. sino también en el caso de Jelles o Jellesz, Mortera y Morteira, etc. Se ha homologado la grafía para dar unidad a este texto aunque tal vez en el texto citado la ortografía sea distinta.
[56] *Ibidem.* p. 46.
[57] Spinoza. Carta XIX. *Epistolario*. p. 70
[58] Nadler. *Op. cit.* p. 47

> [En las escuelas] de los Sefardíes […] Vi "gigantes [en erudición]: párvulos tan diminutos como saltamontes" pero "cuya envergadura cultural era equivalente en tamaño a la de un carnero". A mis ojos se aparecían como prodigios por causa de su extraña familiaridad con la totalidad de la Biblia y con la ciencia de la gramática. Poseían la habilidad de componer versos y poemas en metro y de hablar un hebreo puro. Felices los ojos que han visto tales maravillas.[59]

Todo era en hebreo, excepto las explicaciones que se hacían en español para que todos entendieran el sentido. Ya desde pequeños tenían que saberse de memoria la versión española de la Biblia hecha por Ferrara en 1553.[60] Queda poco claro en todas las fuentes consultadas si el español al que hacen referencia es el judeoespañol o era el español de los siglos XVI y XVII.

Desde joven ya Spinoza mostraba cualidades sobresalientes para el estudio. Conocía perfectamente el hebreo, por lo que no nos resulta ahora extraño en un principio ver la facilidad para escribir el *Compendio* años más tarde.

En 1637 se funda *Etz Jaim* ("El árbol de la vida") como escuela de estudios superiores para quienes quisieran continuar estudiando, sobre todo quienes quisieran ser rabinos. Hay quienes dicen que su padre quería que entrara para continuar con sus estudios. En versión de Fischer es ahí en donde entra en contacto con los textos judaicos desde el Pentateuco, hasta los comentarios de los grandes exégetas judíos. Es ahí en donde entra en contacto con el hebreo. Según Nadler, dada la muerte de su padre en esta época y la carencia de registros históricos, más que querer ser rabino, Spinoza tiene que atender el negocio de su padre junto con su hermano menor. Ya para entonces habían muerto su madre y su madrastra y existen registros de Spinoza como comerciante. Por esta razón Nadler sostiene que Spinoza no cita,

[59] Marcus. *The Jew in the Medieval World.* p.378 citado en *Ibidem.* p. 61 (p. 96 de la traducción al español)
[60] *Ibidem.* p. 63.

más que en raras ocasiones, el Talmud, ya que no pudo continuar con sus estudios en *Etz Jaim*, ya que ahí habría estudiado la Mishná, la Guemará, arameo, entre otras cosas.[61]

Sin lugar a dudas, por el estudio que se ha hecho de su biblioteca, Spinoza conocía a los principales sabios de la tradición judía, al grado que puede ir citando la Biblia en diversos pasajes de sus obras. Muchos atribuyen el inicio del gran conocimiento de Spinoza a su probable maestro Saúl Levi Morteira, también de la comunidad portuguesa de la ciudad. Se supo que estudió a los cabalistas pero que no simpatizaba mucho con ellos o por lo menos dice expresamente que no los entendía.[62]

En su época de comerciante continúa con clases de judaísmo para adultos en las tardes, pero también comienza su curiosidad por estudiar algunas otras cosas como latín. Es probable que su estudio de latín pudiera haber comenzado con gente de la comunidad como los rabinos Morteira y ben Israel, pero fue en otro lugar en donde comenzaría sus estudios "seculares" ya para 1654-5.[63]

Franciscus van den Enden era un alemán egresado de un colegio jesuita que se había asentado en Ámsterdam y ofrecía lecciones privadas a los que querían ingresar a las universidades. Principalmente enseñaba griego y latín pero de una manera bastante "humanista": aprendiendo la lengua a partir de la poesía, el drama, la filosofía y la literatura general de Grecia y Roma, además de trabajos de la época neoclásica y del Renacimiento. Se sabe que con van den Enden, Spinoza leyó a Platón, Aristóteles, a los estoicos, Séneca, Ovidio, Cicerón, etc.[64] Se cuenta que también realizaban obras de teatro como el *Eunuco* de Terencio que escandalizó a los protestantes en 1657.

---

[61] *Ibidem.* p. 93
[62] Spinoza. *Tratado teológico político.*IX.
[63] Nadler. *Op. cit.*. p. 102.
[64] *Ibidem.* p. 109

Aunque no se tiene noticia exacta se sospecha que Spinoza ya actuaba en estas presentaciones y que así pudo haber memorizado a los clásicos y, gracias a este método mnemotécnico, también a los clásicos de siglos anteriores al suyo como Maquiavelo, Hobbes, etc. La gran pregunta que aún queda sin contestar es si leyó en estos círculos a Descartes. De lo que no queda duda es que su formación humanista proviene de este círculo. Ahí conoce a gente como Pieter Balling, Jarig Jellesz, Simon Joosten de Vries y Jan Rieuwertsz, etnre otros, quienes le ayudarán años más tarde a publicar sus obras.[65] A partir de esta época, tendrá círculos de amigos relacionados con los demócratas holandeses y con distintos grupos protestantes. Ahí también enseñaría hebreo y probablemente español, aunque lo que más preocupaba a sus amigos era el aprendizaje de la lengua hebrea. Para Spinoza, el comprender la lengua original de un escrito es fundamental.

> Comoquiera que todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testametno, eran hebreos, se deduce que el estudio de la lengua hebrea es absolutamente necesario no sólo para entender los libros del Antiguo Testamento, que fueron escritos en esta lengua, sino también para los del Nuevo. Porque aunque los Evangelios fueron escritos en otra lengua, no dejan de estar llenos de hebreísmos.[66]

Sabemos también que llegó a haber una amistad cercana con van den Enden y que hasta pudo haberle enseñado hebreo y español. Un personaje tan polémico que acabó ahorcado gracias a sus críticas políticas y religiosas en París tuvo que haber tenido una influencia marcada en el joven mercader Spinoza. Nadler narra que fue ahí donde conoció la figura de Sócrates que será fundamental para su postura de "vivir una vida digna de ser vivida", que fue lo que realizó Spinoza hasta 1677.[67]

---

[65] *Ibidem*. p. 107
[66] Spinoza. *Tratado teológico-político*. VII, III.
[67] Nadler. *Op. cit.* p. 114.

Tras el edicto del 6 de agosto 1656 decide separarse de la comunidad y continuar sus estudios que ya había comenzado. En torno al anatema o *jerem* en hebreo, Fischer narra: "Spinoza no se hallaba presente cuando la Sinagoga hace públicas estas imprecaciones en su contra. Le es entregada una comunicación escrita informándole al respecto y él responde, igualmente por escrito, con una protesta en español que, por desgracia, no ha llegado a nosotros."[68] Nadler amplía esta versión del anatema sosteniendo que muy probablemente fue leído en hebreo pero notificado en portugués y es éste el que conservamos.

Después de esta época decide vivir solo y escribir eso que ya en el *Tratado de la reforma del entendimiento* comienza por decir que ha pensado desde hace mucho tiempo pero que hasta ahora escribe. En este primer escrito, Spinoza opta por cambiar el Bento, nombre en portugués con el que se identificaba cotidianamente, y el Baruj, nombre en hebreo usado probablemente en la sinagoga (y en el anatema) por el Benedictus latino. No abordaremos el aspecto identitario de Spinoza en torno a su judaísmo[69], su cosmopolitismo y demás, aunque, como veremos más adelante, el nombre es algo importante en la filosofía de Spinoza.

A continuación trataremos la obra que da sentido a este trabajo. En el *Compendio* tal vez podamos encontrar algunas de las claves de cómo las lenguas permitieron no constreñir pero sí cifrar la filosofía de Spinoza.

---

[68] Fischer. *Vida de Spinoza.* p. 47.

[69] Para una discusión en estos términos se recomiendan distintas aproximaciones como Rebecca Newberger Goldstein. *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity.* Nueva York, Nextbook, 2006; Geneviève Brykman. *La judeité de Spinoza.* París, Vrin, 1973 o Richard H. Popkin. "Was Spinoza a Marrano of Reason?" en *Philosophia*. Ámsterdam, Springler. Núm. 20, 3. 1990.

2.2 El Compendio de gramática de la lengua hebrea

El *Compendium gramatices linguae hebreaea*, a partir de ahora CGLH, es tal vez una de las obras menos estudiadas de Spinoza. Según Guadalupe González Diéguez en su estudio introductorio a la traducción castellana[70], quizás esto se deba a que esté incompleta además de que no tenemos certeza de cuándo fue escrita. Nos ha llegado a través de las *Opera Posthuma* de Jarig Jellesz de 1677. En la traducción al neerlandés del mismo año, esta obra no se incluyó ya que como dice el compilador:

> Aparte de lo que ya hemos mencionado, nuestro autor ha dejado una Gramática hebrea o tratado de las letras escrita en latín, pero incompleta. Aunque ha sido altamente encomiada por diversas personas expertas en cuyas manos se hallan varias copias, no nos ha parecido, sin embargo, útil imprimirla aquí en holandés, sino dejarla más bien para la edición latina, puesto que es raro que se estudie (entre nosotros) el hebreo, mientras que se domina el latín.[71]

Sobra decir que es apenas en la edición de 2005 que contamos con la traducción en castellano a manos de la académica de la Universidad Complutense de Madrid, arriba mencionada.

¿Cuál sería el objeto del presente Compendio? ¿Qué interés puede llegar a tener este escrito? Estas dos preguntas guían el texto de González Diéguez. A la primera da cuenta la traductora a partir de lo que ya sostiene Spinoza en su *Tratado Teológico-Político.* En el propio CGLH, Baruj Spinoza sostiene: "Pues, para decirlo en una palabra, muchos son los que han escrito una gramática de las Escrituras, pero ninguno ha escrito una gramática de la lengua hebrea."[72]

---

[70] "Introducción" en Baruj Spinoza. *Compendio de gramática de la lengua hebrea.* p. 9-54.
[71] Jarig Jellesz. "Prefacio" a los *Nagelate Schriften* (1677, §75). Trad. de Atilano Domínguez citado en *Biografías de Spinoza.* Alianza, Madrid, 1995.
[72] CGLH. VII, 24.

Aquí el planteamiento de González Diéguez es básicamente que se conserva un resto parcial de lo que fue la lengua hebrea ya que dejó de ser lengua viva en torno al siglo II d.C. El uso cotidiano de la lengua se ha perdido, dejando sólo las escrituras. A esto es a lo que, según la traductora, se refiere Spinoza al recalcar este asunto. Inmediatamente González Diéguez vincula al CGLH con la historia de las gramáticas de la lengua hebrea. Tal es el caso de Menajem ben Saruq en el siglo X d. de C. Spinoza estará de acuerdo con gramáticos como Moshé ibn Ezra y Moshé ibn Chiquitilla del siglo XI d. de C. al decir que los masoretas del siglo X habían fijado una tradición que era poética y vocálica. El hebreo se hablaba, se cantaba, tenía un ritmo y una cadencia de la cual no podemos tener certeza. Lo único que quedó fueron las 22 letras del alfabeto hebreo en los textos. Las vocales, al ser mutables en el hebreo, también tenía una multiplicidad de lecturas. Al fijar las vocales los "masoretas" fijaron un único sentido. Gramáticos hebreos anteriores a Spinoza ya habían dicho que no existía algo así como una forma de pronunciación "pura" sino que evidentemente había cambiado con el tiempo. Agrega González Diéguez: "Como hemos visto, Spinoza critica que los gramáticos anteriores a él hayan centrado sus esfuerzos en ofrecer una gramática de la Escritura, y no de la lengua hebrea. Pero después constatamos en la práctica que el propio Spinoza basa también el grueso de su trabajo gramatical en los textos bíblicos. ¿Está Spinoza siendo inconsecuente, o hay una peculiaridad en su manera de abordar el estudio de la lengua que le distinga de su predecesores?"[73]

La respuesta que ofrece la traductora es que básicamente Spinoza concibe la lengua como una lengua viva, entendiendo esto último como productiva. Así Spinoza acepta neologismos y un cambio de la lengua misma. Para ejemplo de su consideración de la lengua, ya es claro que veía en el hebreo una forma distinta de las de otras lenguas.

[73] González Diéguez. *Op. cit.* p. 13.

Al comienzo del *Compendio,* Spinoza nos dice sobre la lengua hebrea: "En verdad, para que la diferencia entre las letras y las vocales sea más claramente comprendida, puede explicarse más convenientemente con el ejemplo de la flauta pulsada con los dedos para tocar. Las vocales y su música son el sonido de la flauta, los agujeros pulsados por los dedos son las letras."[74] La vocal es el signo que indica un sonido cierto y determinado. De ahí comprendemos que las vocales no son letras para los hebreos, dice Spinoza, y por esto ellos llaman a las vocales <<almas de las letras>>, y a las letras sin vocales, << cuerpos sin alma>>.

González Diéguez vincula en su "Introducción" a Spinoza con los maestros de gramática de Etz Jaim. Como hemos visto, esto puede ser históricamente debatible. Sin embargo, la traductora del *Compendio* al español discute las visiones que se tenían de la lengua para la época. Por un lado, la visión que llama González Diéguez (apoyada en Uriel Acosta[75]) "farisea" de la lengua estaría vinculada a estos "masoretas" que han fijado un sentido único a la lengua. Por su parte, la visión "sauducea" sería una postura más amplia y plural de la lengua que no teme por su pérdida o "descomposición" ya que se entiende la lengua como algo en continuo cambio y proceso.[76] No habría en ese sentido una lengua originaria que habría que proteger y mantener. Según la traductora, esta discusión que se venía teniendo en la España desde los siglos X y XI se retoma en Ámsterdam del siglo XVII en la comunidad judía portuguesa en debate en torno a la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.

---

[74] CGLH. 1, 1.

[75] La traductora refiere a U. Acosta. *Examination of Pharisaic Traditions: facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen.* Brill, Leiden –New York – Köln, 1993) citado en la nota 24 de su "Introducción" p. 15.

[76] Aquí se está aplicando a la discusión en torno al hebreo una división dentro del judaísmo de entre los siglos V. a.C. y 2 d. C. en donde los fariseos tenían una posición encontrada en lo que respecta a cuestiones sociopolíticas como el papel del sumo sacerdote. En general se los opone a los saduceos. Esta división tajante no muestra el espectro amplio del judaísmo de esta época ya que existían los esenios y los zelotes, por ejemplo, que también tenían posiciones distintas. Para una descripción de esto, se recomienda el clásico Flavio Josefo. *Antigüedades de los judíos*, sobre todo en los apartados 13 a 15.

Desde mi perspectiva, la metáfora de la flauta de Spinoza, anteriormente citada nos da una idea de la concepción que tiene de la lengua y, haciendo una extrapolación, de la interpretación bíblica. Es decir, en la lengua hay un aspecto material y otro espiritual (en por lo menos dos sentidos: espíritu vinculado con el viento o el aliento y espíritu en el sentido metafísico que será abordado en el tercer capítulo). Uno no puede entenderse sin el otro. Desde el libro bíblico del Génesis hay una referencia al viento o aliento divino (*ruaj*) como parte constitutiva del ser humano y de la creación. Sólo a modo de ejemplo, la creación del mundo es enunciación divina (I:1-31) e inclusive a Adán, al presentarle todas las bestias de la creación va dándoles nombre (II:20) conforme van pasando frente a él.

Lo interesante de la flauta es que, a pesar de tener la misma materialidad y que, al hacer el parangón con las consonantes, logra producir tantos sonidos como se quiera para componer melodías, siempre y cuando se sepa tocar la flauta y tener el aliento suficiente para poder componer. En la sinagoga y en las clases a las que fue Spinoza, sin duda, la lectura en voz alta era fundamental. No basta saber la relación entre las grafías y los sonidos, sino los ritmos, tonos y hasta los movimientos corporales dan sentido a la forma de leer/cantar. La Biblia no sólo se lee sino que se canta y hasta podríamos decir que se baila.

Más allá de la metáfora de la flauta, un asunto que interesa a los estudiosos de este *Compendio* es la fecha en que fue escrito. Este aspecto va ligado a la pregunta en torno al hecho de que no haya sido terminado y también a la pregunta por la intención de Spinoza al escribirlo.

Para datarlo, los estudiosos de la obra spinoziana han dicho que tiene un estilo muy parecido al *Tratado teológico político* (TTP)[77] además del contenido, como veremos más adelante. Siguiendo esta interpretación que sostiene que el CGLH fue escrito simultáneamente que el TTP y dado que los estudiosos han coincidido en que este último fue escrito a lo largo de diversos años, entonces podría esperarse que fuera escrito entre 1665 y 1677, año de la muerte del autor.

Según O. Proietti[78], hay una influencia del *Satiricón* de Petronio en esta obra. Si más bien seguimos esta interpretación sobre todo por el uso que hace Spinoza del término *eloquentia* entonces la datación sería distinta. Si la edición que tenía Spinoza de esta obra era de 1669 y Proietti sostiene además que no fue la muerte del autor quien la dejó sin término sino más bien fue un abandono por otras obras, entonces el período se reduce a 1670-1675. De haber tal influencia mencionada, no podríamos saber cómo fue la relación entre la elocuencia de Petronio o de los retóricos latinos en la obra de Spinoza. Sólo podremos decir que no es común para un manual de gramática hebrea que utilice términos latinos como *eloquentia.* Aquí ya encontramos presente una influencia externa que vincula la lengua con sus efectos públicos sociales, políticos, etc. Esto ayudaría a datar el *Compendio* junto con sus obras tardías y vinculándolo sin duda alguna al *Tratado teológico político*. Lo que sí podemos decir es que es una de las últimas obras escritas, tal vez dentro de los años más agitados de la vida de Spinoza. Según sabemos, la tranquilidad vendría después cuando el filósofo falleció, sin turbaciones según Nadler.[79]

Según este último autor, después de que en 1674 las autoridades holandesas prohibieran el TTP junto con otras obras de sus amigos del círculo de Meyer, Spinoza se mudaría a La Haya. Para el biógrafo, el *Compendio* fue escrito en este

---

[77] González Diéguez. *Op. cit.* p. 17 y ss.
[78] "Il *Satyricon* di Petronio e la datazione della Grammatica Ebaica spinoziana" en *Studia Spinozana* 5 (1989). pp. 253-272 citado en *Ibidem.* p. 18.
[79] Nadler. *Op. cit.* p.349-354.

tránsito entre Voorburg y La Haya en los distintos círculos de amigos de Spinoza. El *Compendio* es una forma de "secularizar" el hebreo y darle un sentido de ley o regularidad a la lengua para su aprendizaje. Dice Nadler:

> Primariamente estuvo concebida para uso privado de sus amigos, a petición de los cuales empezó a escribirla. Respondiendo a la demanda del propio Spinoza de interpretar la escritura "desde la Escritura misma", como también a la necesidad –propia de la educación protestante de sus amigos– de dirigirse al "Libro" en sí, lo que éstos deseaban de él era una especie de iniciación en los rudimentos del lenguaje que les ayudase en su estudio. Jellesz afirma que en el seno del grupo de Amsterdam circulaban varias copias manuscritas de la obra. Tal vez Spinoza se diera por satisfecho con aquel arreglo y no pensara nunca en publicar formalmente el manuscrito.[80]

Entonces podría ser que Spinoza nunca lo hubiera querido publicar y que fuera un "mero" material didáctico. Desde esta perspectiva, dejaría de ser importante la fecha en que fue escrito y cobra importancia el porqué de su existencia aunque fuera como manual.

Mientras tanto, en su "Introducción", González Diéguez da un lugar central a la estructura del *Compendio* y hace un análisis pormenorizado de sus partes tomando en cuenta otros compendios de gramática tanto hebrea como latina, dadas las características de la obra spinoziana. En los capítulos 1 a 4 Spinoza hablará de las letras, las vocales y los acentos. En los capítulos 5 a 9 presentará el asunto del nombre, su número, género, régimen y declinación. En el capítulo 10 hablará de las preposiciones y los adverbios y en el 11 del pronombre. En los capítulos restantes, del 12 al 33, hablará del verbo.

[80] *Ibídem.* p. 324-325 (p. 437 de la traducción al español)

La traductora resalta este hecho, ya que las gramáticas tradicionales del hebreo se habían dividido o bien en dos partes: con respecto a sujeto y verbo; o bien en tres: nombre (*shem*), verbo (*po´al*) y palabra o partícula (*milah*); o bien en ocho partes: cuatro variables (nombre, adjetivo, pronombre, adverbio) y cuatro invariables (adverbio, preposición, conjunción e interjección). Era muy famosa para la época, según González Diéguez, la de Yonah ibn Yanaj del siglo XI.[81]

Resalta que las partes de la oración de los compendios de gramática latina no podían del todo ser congruentes (en el preciso sentido del término) ya que se tenían *nomen, verbum* y *dictio*, *particula, consignificativum* o *adverbium*. Sobre todo, el término *milah* era difícil de acomodar en cualquiera de las que se tenían en latín. Al parecer Spinoza hace una mezcla de ambas tradiciones, tanto la latina, en la que escribe el *Compendio*, como en hebreo, la lengua de la que habla el *Compendio:*

> El discurso se divide en latín en ocho partes, pero es discutible que se divida en las mismas partes en hebreo, pues todas las palabras hebreas, a excepción de las interjecciones y las conjunciones, y alguna que otra partícula, tienen el valor y las propiedades del nombre. Debido a que los gramáticos no lo advirtieron, creyeron que muchas cosas eran irregulares, cuando en realidad eran perfectamente regulares según el uso de la lengua, e ignoraron muchas cosas que son necesarias para conocer y hablar la lengua. Así pues, sea que los hebreos hayan establecido tantas partes de la oración como los latinos o menos, nosotros las referiremos al nombre, a excepción de las interjecciones, como ya dijimos, de las conjunciones y de alguna que otra partícula. La causa de esto y la gran facilidad que de ello se sigue para el estudio de esta lengua se constatará a continuación.[82]

La obra en cuestión tiene una estructura *sui generis* ya que parte de una gramática latina: *ortographia, prosodia* y *etymologia*. Spinoza advierte que hablará más

[81] González Diéguez. *Op. cit.* p. 27
[82] CGLH. V, 17.

adelante de la *syntaxis* a lo largo del texto. Sin embargo, es justamente el apartado que no fue escrito o no ha llegado hasta nosotros.[83] Aunque Nadler sostenga que no es un compendio hecho para principiantes[84], Spinoza comienza por marcar claramente el alfabeto y las formas en que se pronuncian los indicadores de las vocales y de los acentos. En la parte prosódica, hace peculiar énfasis en la forma de pronunciar la lengua y se permite neologismos aunque también recrimina a los gramáticos el no dar la soltura y libertad a los sonidos. Hay reglas claras y precisas no sólo para escribir y leer sino para pronunciar y entonar el hebreo.

Usa a continuación el modelo de las declinaciones para hablar de los sustantivos, ya que todos son nombres, salvo algunas excepciones, como hemos visto con anterioridad. Esto llamará la atención de los estudiosos del *Compendio.*

> Es preciso tener en cuenta dos elementos a la hora de entender esta insistencia de Spinoza en hablar en términos de declinaciones: por un lado, la tendencia general en el siglo XVII a considerar la gramática latina como modelo para la elaboración de gramáticas de las lenguas vernáculas, y la adaptación de sus categorías a las diversas lenguas; por otro lado, el hecho de que Spinoza escriba su gramática en latín, y la dirija a personas versadas en esta lengua, que van a entender perfectamente a qué tipo de relación gramatical se refiere cuando habla de un nombre en dativo o en acusativo.[85]

Los verbos en hebreo, a diferencia de otras lenguas indoeuropeas, están compuestos por partículas de tres o cuatro letras que son llamadas raíces. No se entiende la raíz como opuesto a la desinencia como, digamos, en castellano. Por ejemplo, si en español hablamos que en el verbo correr, corr- sería la raíz a la que se le puede agregar –o para indicar la primera persona del singular en indicativo; en hebreo

[83] González Diéguez. *Op. cit.* p. 37.
[84] Nadler. *Op. cit.* p. 326.
[85] González Diéguez. *Op. cit.* p. 40. Cita además a Goñi y Labyen (Aramburu, Pamplona) que en 1958 todavía usan esta terminología.

habría que encontrar las tres (o cuatro) letras que dan sentido a cada verbo. Esto está muy bien explicado en el *Compendio.* Resulta interesante que Spinoza no usa el paradigma tomado del árabe hacia 1050 (فعل) adaptado al modelo que se usa inclusive en hebreo moderno (פעל). Ambas raíces significan „funcionar', 'actuar'. Nuestro autor emplea más bien el paradigma פקד que equivaldría a 'visitar' que también aparece en otras gramáticas hebreas aunque en menor medida. Esta elección de Spinoza parece ser didáctica ya que el paradigma equivalente a „visitar' no contiene guturales que sí aparecen en el otro paradigma y causan conflictos a los estudiantes de hebreo hasta nuestros días.[86]

En torno al verbo, "En hebreo sólo puede hablarse de tiempo pasado y futuro, según nos dice Spinoza, pues el presente es considerado por los judíos como un punto sin extensión entre pasado y futuro."[87] Esto está claramente puesto en el propio CGLH ya que [Los hebreos] "consideraban [al presente] como un punto, esto es, como el final del pasado y el comienzo del futuro."[88]

Además de los verbos, no queda más de la estructura del *Compendio.* Lo que sí aborda González Diéguez como parte final de su "Introducción" es la filosofía del lenguaje en Spinoza. Aunque sea de manera somera y con un menor peso a la parte digamos "específicamente lingüística", es indudable que hay una conexión entre este "mero" material didáctico y el resto de la filosofía de Spinoza. Más que cualquiera de los autores citados en este capítulo, Marilena de Souza Chauí vinculará el lenguaje en Spinoza con distintos aspectos de la filosofía del autor del *Compendio* de manera magistral. De esto se tratará el capítulo siguiente.

---

[86] Resulta interesante esto de los paradigmas verbales, ya que las gramáticas hebreas escritas por cristianos utilizan la raíz קטל equivalente a „asesinar', según se pregunta González Diéguez: "¿Una manera de tener siempre presente la acusación de deicidio, para evitar el riesgo de „judaizar'?" *Ibídem.* p. 43.

[88] CGLH. XIII, 57.

Para concluir éste, terminaremos por el comienzo del *Compendio.* Atribuido a Jellesz, la "Advertencia al lector"[89] versa de la siguiente manera:

> La composición de este *Resumen de Gramática de la Lengua Hebrea* que aquí se te ofrece, benévolo lector, fue emprendida por su autor a ruegos de algunos amigos suyos muy deseosos de estudiar la lengua santa. Imbuido de ella desde su primera infancia, y habiéndose posteriormente dedicado a estudiar sus obras durante muchos años con afán, poseía ese genio que permite comprenderla, siendo versadísimo en ella y conociéndola a la perfección. Y esto lo sabrán todos los que se consagren a ella y no desdeñen leer estos pocos escritos que, como muchos otros, la muerte inesperada del autor dejó inacabados. Sea como fuere, benévolo lector, te hacemos partícipe de ellos, y no dudamos de ningún modo que la obra del autor y nuestro esfuerzo por prestarte servicio te serán gratos.

Siguiendo a Nadler, diremos que tal vez "Spinoza estaba cumpliendo involuntariamente los objetivos de Grotius cuando en 1618 defendió que se debía permitir que los judíos se asentasen en Holanda: „Es evidente que Dios ha querido que ellos vivieran en alguna parte. ¿Por qué, entonces, no aquí mejor que en otro lugar? […] Además, los eruditos que hay entre ellos pueden prestarnos algún servicio enseñándonos la lengua hebrea'"[90]

[89] Dentro de las *Opera Posthuma* publicadas en 1677.
[90] Nadler. *Op. cit.* p. 326 (p. 439 de la traducción al español)

Capítulo 3

El *Compendio de gramática de la lengua hebrea* y la filosofía de Spinoza

Un *Compendio* escrito en latín que buscaba enseñar hebreo a los ―amigos interesados" tiene más vínculos con la filosofía de Baruj Spinoza de lo que podría parecer. Aunque escrita hace casi treinta años, sigue siendo desconocida la aproximación realizada a este aspecto por Marilena de Souza Chauí. Para un estudio muy cuidadoso de cómo vincular la lengua con la filosofía en el caso de Baruj Spinoza se recomienda ampliamente su artículo[91]. De la gramática a la filosofía y de vuelta, logra mostrar algo que ya venimos sosteniendo desde el primer capítulo. Esas ―irregularidades" o ―datos curiosos" dentro del *Compendio* en realidad no son tales sino formas de apreciar la forma en que Spinoza vincula las categorías del la lengua y su filosofía. Además de la guía que podamos llegar a encontrar en de Souza Chauí nos auxiliaremos en algunos otros planteamientos hechos por G. Deleuze y aspectos que ya ilustra González Diéguez como los de autores que han trabajado este tema.

La pretensión de este capítulo es mucho menor. Tomando como punto de partida el *Compendio* se trazarán algunos hilos de comunicación entre algunos conceptos manejados en éste y el *Tratado sobre la reforma del entendimiento,* el *Tratado teológico político* y finalmente, la *Ética demostrada según el orden geométrico.*

Estas tres obras no agotan el pensamiento spinoziano, pero cada una de ellas nos permitirá hacer relucir distintos aspectos de la filosofía de Baruj Spinoza. El *Tratado de la reforma del entendimiento* en conexión con el *Compendio* permite ver aspectos epistemológicos y ontológicos de la lengua y del entendimiento humano en general. Ahí claramente están los argumentos políticos y teológicos que ayudan a dar contexto a la gramática. Por su parte, el *Tratado teológico político* tiene temáticas y

[91] De Souza Chauí. *Op. cit.*

abordajes similares con el *Compendio* como se ha visto con anterioridad. Finalmente, la *Ética* permitirá vincular ciertos aspectos metafísico-éticos que sólo el *Compendio* puede hacer ver en toda su luminosidad. Entre más se conoce la obra de Spinoza, desde mi perspectiva, más se cae en la cuenta de que las obras que escribió Spinoza no pueden manejarse de manera aislada. No obstante, estos tres textos fueron los que de manera más interesante me fue posible articular.

No se buscará agotar todas las posibles vías de comunicación sino simplemente algunas que basten para ilustrar cómo Spinoza puede ser visto desde esta relación entre lengua y pensamiento filosófico para mostrar la riqueza de su pensamiento desde la(s) lengua(s) y para repensar la lengua desde su propia filosofía. Si bien no sostendremos que hay una filosofía del lenguaje articulada y acabada en el filósofo de Ámsterdam, sí podremos decir que este ejercicio puede bien abrir vías de respuesta en torno a preguntas de antaño y contemporáneas relativas a la filosofía del lenguaje y a la filosofía en general.

Comencemos, pues, con el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE). En éste, curiosamente Spinoza vincula la felicidad con la reforma del entendimiento. Critica lo que los seres humanos cotidianamente aprecian y dicen que los hace felices. Dice Spinoza: "me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse [...]; más aún, [me pregunté] si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema."[92]

Spinoza busca cambiar su forma y estilo habituales de vida. Encuentra que son las riquezas, el honor y el placer las tres cosas que más distraen, sobre todo el honor, las mentes humanas.[93] La solución que propone es la filosofía y el verdadero bien. Es a

[92] *TRE* § 1, 10-17
[93] *Ibidem.* § 3, 3-7

través de la reflexión, que puede dejar los males ciertos por un bien cierto. Spinoza afirma a continuación que estos tres problemas provienen de fijar el amor en un objeto al cual nos adherimos. Se aman cosas que pueden perecer. El amor debe ser orientado hacia una cosa infinita y esto apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza.[94] Esta alegría da como consecuencia un bienestar al apaciguar el alma. El bien y el mal no existen como tales sino en sentido relativo. Aquí el fin ético es el que hace posible también el fin epistemológico. Este bien es el que puede llevarnos al sumo bien, vinculado con la perfección y para comenzar este camino es necesario realizar una reforma al entendimiento, —curar al entendimiento."[95]

Comienza esta vía diciendo que es preciso aclarar los modos de la percepción que son cuatro: 1) la percepción a oídas es un signo arbitrario (palabras), 2) la percepción que por experiencia es vaga, 3) la percepción en la que la esencia de una cosa es deducida por otra y 4) la percepción a partir de la esencia de una cosa o su causa próxima. El primer modo es el más común y Spinoza lo ejemplifica con el nombre, la fecha de cumpleaños, etc. De todas estas cosas sólo sabemos porque alguien nos lo ha contado. Del segundo, aborda esta temática escéptica y concuerda que de ahí no podemos tener una experiencia más que vagamente ya que de los sentidos también puede provenir el error. Del tercer modo tenemos los ejemplos geométricos y matemáticos en los que a partir de axiomas se puede ir derivando el resto de las cosas. El ejemplo para este tercer modo es el de la unión del alma con el cuerpo. Para el cuarto modo, da el ejemplo de que este modo es el que permite saber que, de suyo, se está conociendo, como el caso del alma humana.

A este respecto, de Souza Chauí afirma lo siguiente con respecto al error:

---

[94] *Ibidem.* § 9-10, 17-28
[95] *Ibidem.* § 16, 11-12

> Filosofía de las esencias singulares afirmativas y crítica de la teología negativa, la filosofía de Spinoza señala la emergencia imaginaria de las palabras en la experiencia inmediata de lo positivo –finito dependiente, mortal, creado– y en la transposición, también inmediata, de eso positivo para lo que no es objeto de la experiencia visible. Infinito, increado, independiente, inmortal, incorpóreo no expresan ideas, pero sí las dificultades de la imaginación con lo inteligible.[96]

Aquí podría entenderse que las palabras y, por ende, el mundo de la lengua corresponde a lo contingente. Las lenguas humanas pueden llevarnos a errores, así como pueden dar cuenta de la verdad ya que son signos arbitrarios. La emergencia imaginaria de las palabras que narra Marilena de Souza Chauí, sin embargo nos permite entender una vinculación, aunque sea como posibilidad, con lo infinito, increado, etc. El problema que tenemos es cómo utilizar la lengua para poder realmente encauzar la razón hacia lo inteligible y no solamente al error. Para eso es necesario comenzar con nosotros mismos.

Para eso, más adelante en el texto Spinoza da cuatro medios a través de los cuales se pueden alcanzar los modos de percepción descritos con anterioridad. Es preciso comenzar por conocer exactamente la naturaleza de nosotros mismos. Como segundo medio, es necesario, inferir correctamente diferencias, convergencias y oposiciones entre las cosas. A continuación, debe saberse qué pueden soportar esas cosas y qué no. El último medio necesario consiste en comparar lo anterior con la naturaleza y el poder humano para buscar en ello su perfección. Sólo este último medio permite comprender la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error.[97] El método de investigación por estos medios no se irá al infinito. Es decir que no hará falta otro método para corroborar el método para corroborar el método. . . para la investigación.

---

[96] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 21.
[97] TRE. § 29

Utiliza el ejemplo de la evolución humana a partir del desarrollo de herramientas sencillas por medio de las cuales se pueden construir herramientas más complejas y otros objetos. Así debe ser la mente humana: una herramienta sencilla para poder establecer el entendimiento. De esta forma, la certeza se torna evidente cuando la mente ha sido encaminada correctamente como herramienta simple y ha dado con la esencia de las cosas. No es, a la manera cartesiana, una forma metódica *a priori* del conocimiento. En la propia vía de orientar el entendimiento hacia las esencias de las cosas se va dando el método.[98] Éste es el método reflexivo de Spinoza.

En gran medida parece una crítica a la filosofía de Descartes, aunque para tal motivo habría que abordar el otro texto de la época: *Principios de la filosofía de Descartes*[99]. En este sentido la crítica a la filosofía cartesiana parte de la pretensión del método. Como se ha dicho líneas atrás, el método no se debe establecer *a priori*. Más bien, Spinoza sostiene que en la propia búsqueda se va dando el método. La duda no es metódica sino que es el efecto de una idea falsa. Creer que algo debe ser de un modo, de forma aislada de la experiencia puede llevarnos al error. En torno a la duda metódica, su respuesta a Descartes coincide con lo propuesto por el filósofo francés. La duda viene de la mano de un método *a priori*. En cambio, las afecciones del alma, cuando no están bien fundadas, producen angustia. Cuando se tiene claridad en cuanto a las pretensiones del conocimiento, la duda desaparece.[100] Dice Spinoza:

> De lo anterior se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta <de Dios>: es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que

[98] *Ibidem.* § 36
[99] Spinoza. ―Principios de la filosofía de Descartes" en *Tratado de la reforma...* p. 131-240.
[100] Spinoza. TRE § 77.

> comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, [...]; en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda.[101]

Nos aproximamos así a la idea de la idea. Aunque pueda sonar pleonástico, así se va dando la verdad, a través de entender que la idea se da no a partir de una duda sino de una comprensión de lo que es el conocimiento. Esto se explica si se entiende que, para Spinoza, a falta de esta meditación interior, viene todo tipo de confusión. La diferencia entre sueño y vigilia, confusión del genio maligno cartesiano, también proviene de esta falta de comprensión de lo que es la sustancia única y lo que son los modos. Se tiene una idea ficticia sólo cuando se finge la existencia.[102] Pero, —si existe algún Dios o algo omnisciente, no puede fingir absolutamente nada."[103] De ahí vendrán las ideas claras y distintas y no de lo que el vulgo atribuye generalmente que es la existencia. Spinoza sostiene: —cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder."[104]

Para sostener esta idea de la unidad como principio de certeza en tanto fin del entendimiento, Spinoza dirá que de una cosa simplísima (en tanto característica de la unidad), no puede ser sino clara y distinta y debe manifestarse íntegramente. Si una cosa que consta de muchas partes es dividida en todas sus partes simplísimas y se atienden una a una, entonces la confusión desaparecerá. Es por eso que la ficción no puede ser simple ya que está compuesta de varias ideas que son confusas.[105]

La idea falsa implica el asentimiento cuando las representaciones se muestran a la mente y, al no encontrar causas que provienen del mundo externo, se comienza a

---

[101] *Ibidem.* § 79
[102] *Ibidem* § 52
[103] *Ibidem.* § 54
[104] *Ibidem.* § 58
[105] *Ibidem.* § 63, 20-30

fingir. Es como soñar con los ojos abiertos. No puede venir falsedad de las ideas simples o de aquéllas conformadas de ideas simples. Al ser la simplicidad el atributo de la unidad, entonces queda claro que el método auto-reflexivo que lleva al conocimiento de Dios, es necesario para el conocimiento. —De ahí que la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento."[106]

Vinculando esta idea con la del *Compendio*, entonces cobra otro sentido la frase: —En efecto, como ya hemos dicho, los gramáticos han escrito una gramática de la Escritura, y no de la lengua"[107] En opinión de de Souza Chauí, lo que ahí está reclamando Spinoza a —los gramáticos" es en realidad una falta de conocimiento racional, metódico y universal de la lengua como un todo, ya que la conciben como algo mutilado, confuso y abstracto. Esa visión de la lengua sería incapaz de ofrecer el conocimiento verdadero del todo. Como parte del método spinoziano, el ir de las causas a los efectos y del todo a las partes es algo fundamental que la lengua debe permitir. Los gramáticos operan en el mismo plano inmediato en que la lengua se ofrece. Es decir, —operan imaginativamente con un producto de la imaginación, incapaces de efectuar el trabajo de reflexión que busca la génesis de las operaciones de sentido realizadas por el lenguaje. Percibimos, así, que la gramática hebrea será escrita por un filósofo."[108] A partir de estos planteamientos, las —irregularidades" del *Compendio* van cobrando sentido.

En este texto podría considerarse extraño el hecho de que diga que el conocimiento debe partir de la Naturaleza y de ahí realizar la abstracción.[109] La reflexión debe partir de la Naturaleza. Esto puede explicarse a partir de su *Ética* en donde

[106] *Ibidem.* § 71
[107] CGLH, XVIII (ya lo había dicho en VII)
[108] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 24.
[109] *Ibidem.* § 75

homologa a Dios con la Naturaleza como atributos del absoluto. En ese sentido no hay distinción y hay congruencia en la propuesta de Spinoza.

Spinoza habla también de la memoria y la imaginación. De la primera dice que es la sensación de las impresiones del cerebro dirigida a la duración y de la segunda que tiene leyes completamente distintas de las del entendimiento. Dice que las palabras forman parte de la imaginación y por eso también pueden ser causa de errores en tanto no son más que signos de las cosas.[110] Ya aquí está identificando un problema de antaño, pero también contemporáneo entre la referencialidad del lenguaje y las cosas. Las palabras no apelan a esencias de las cosas, son convenciones pero que se van dando y fijando a partir de la memoria individual y colectiva al ser contingentes.

El ser humano, al ser el único capaz de formar ideas de sus propias ideas, de reflexionar, es el único ser auto-consciente. Dicha conciencia de sí paradójicamente produce un deseo. Al canalizar las pasiones generando deseo lo que se logra es que no se cumpla el *conatus*: el hecho de afirmarse el ser positivamente al estar consciente de que se es modo y no sustancia, como ya se indicaba líneas arriba. El deseo, en contraposición, trae consigo la ficción de la falsa libertad. Se crea entonces una ilusión. Las palabras, esos signos arbitrarios[111], son una forma de la ilusión:

> Además, dado que las palabras forman parte de la imaginación, es decir, que, como formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser cosa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero.[112]

[110] *Ibidem.* § 88-89
[111] *Ibidem.* § 19
[112] *Ibidem.* § 88

En las palabras, en el lenguaje, puede estar la forma del mejor entendimiento humano, pero también puede ser la base de grandes confusiones y, como dirá en el Libro III de la *Ética*, de las ―pasiones tristes". El filósofo propone un camino para que el entendimiento logre convertir esas pasiones tristes en pasiones alegres, conociendo la unidad es que se puede entender el método correcto para el entendimiento. Las palabras ―están formadas según el capricho y la comprehensión del vulgo, y […], por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento."[113]

En este sentido, Marilena de Souza Chauí pone el énfasis justamente en esta relación de los ―doctos" con el vulgo, en una manera más esclarecedora de lo que la lengua permite en esta relación que, además de epistemológica, ya da signos de ser ética y política a la vez. En torno al hebreo y a las escrituras agrega:

> La lengua es parte de una tradición conservada por la *masa* y no solamente por los doctos, contrariamente al documento que se tornó propiedad de estos últimos. Apropiándose del texto, en un manoseo que es mal uso, el docto intenta manipular a la masa de los desposeídos que no leen, pero la lengua, suelo común, se cuela sinuosamente como un contradiscurso espontáneo que preserva el documento, apunta sus censores y desmistifica la mistificación.[114]

La segunda parte de lo que llama su método (que está inconclusa), habla de la definición y sus clases y de cómo encontrar la vía correcta del entendimiento al formar los pensamientos a partir de una definición dada, siendo un método más fácil y eficaz. Explica que de la definición los pensamientos deben ordenarse. No podemos conocer las cosas que son mutables, sino aquéllas que son fijas. Identifica que existe el problema del conocimiento de las cosas singulares. Da las propiedades del entendimiento: implica certeza, percibe algunas cosas o forma ciertas ideas

[113] *Ibidem.* § 89
[114] De Souza Chauí. *Op.cit.* p. 30.

absolutamente, dichas ideas expresan infinitud a diferencia de las determinadas que se forman a partir de otras, forma ideas positivas antes que negativas, percibe las cosas bajo cierta especie de eternidad y en número infinito, de nuestra naturaleza las ideas se forman clara y distintamente, el entendimiento forma ideas a partir de otras y las ideas son más perfectas en tanto más perfección expresan de un objeto.[115]

Para terminar con esta aproximación al TRE, nos aproximaremos a una de esas ―pequeñas irregularidades" del *Compendio* de Spinoza. ―Por nombre' entiendo una palabra con la cual significamos o indicamos cualquier cosa que caiga bajo el entendimiento. Como sea que aquello que cae bajo el entendimiento son cosas, o atributos de las cosas, modos, relaciones, o acciones, modos de acciones y relaciones, vemos fácilmente cuáles son los géneros de nombres."[116] Lo que ha sido manejado con cautela es que aquello que cae bajo el entendimiento son todos ellos 'nombres'. Lo que en las lenguas indoeuropeas estaríamos acostumbrados a decir es que eso que relata Spinoza, en realidad son verbos, adverbios, adjetivos, etc. y no todos nombres o sustantivos. Aunque esto tenga también vinculaciones con los aspectos metafísicos, resulta interesante que los nombres sean cualquier cosa que caiga dentro del entendimiento humano. Al respecto, de Souza Chauí sostiene que esto lo permite el hebreo: ―En virtud de la concepción hebrea del nombre –sustantivo y verbo– Spinoza pude alterar la distinción tradicional entre definiciones nominales y reales."[117] El nombre utilizado en una definición nominal puede referir a un entre real o imaginario. Esta referencia indica la existencia o inexistencia de lo designado por el nombre. Si los nombres designan la manera de pensar, entonces siempre referirán a lo real. Más adelante agregará Marilena de Souza Chauí:

> En hebreo, todo es nombre. De esa peculiaridad resultan dos consecuencias: en primer lugar, en esa lengua, la única distinción gramatical fundamentada se establece

[115] TRE § 108
[116] CGLH. V, 17.
[117] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 42

> entre el nombre propio (siempre en estado absoluto) y el nombre común (siempre en estado de régimen); en segundo lugar, no habiendo _partes del discurso', en esa lengua, sintaxis y morfología constituyen una unidad indisoluble. En otros términos, en hebreo, la sintaxis es *ratio* o *principium* de todos acontecimientos y propiedades morfológicas. La lengua opera geométricamente, pues, en la geometría, la figura es razón o causa interna de todas las propiedades que son, al mismo tiempo, sus efectos y sus consecuencias.[118]

La estructura del *Compendio* tal vez no carezca del todo de una parte sintáctica sino que al hablar de la morfología del hebreo como lengua, está dando otra posibilidad de pensar, que permite ver otras perspectivas que una sola lengua no permite. Si se sigue la argumentación de Spinoza de que las lenguas son contingentes, entonces se entiende que una lengua no será mejor que otra como veremos más adelante. Esto que ha sido expuesto hasta el momento, parecería, por la naturaleza del TRE, una cuestión meramente individual. Si seguimos entendiendo la filosofía de Spinoza de manera conjunta, el autor del *Compendio* nunca pensó esto de manera aislada, es decir, que esto que sostiene en su primera obra, tendrá una correlación colectiva. En el *Tratado teológico político* se verán las intenciones del autor con respecto a las lenguas y los pueblos.

Sigamos pues con el *Tratado teológico político* (TTP). Como hemos visto, hay quienes sostienen que fue escrito a la par del *Compendio* no sólo por cuestión de estilo sino por evidentes razones temáticas. Esto es muy evidente cuando se habla de la interpretación bíblica y cómo está cifrada ésta con respecto a la ley, la sociedades, la divinidad, etc. Esos lazos buscarán ser mostrados además de sacar a relucir tal vez algunos que no sean tan evidentes.

[118] *Ibidem.* p. 75

Spinoza argumenta en los primeros capítulos del *Tratado teológico político* por qué los hebreos o judíos (usados indistintamente en la traducción) son pueblo elegido. A diferencia de lo que comúnmente se cree, Spinoza sostiene que lo que lo hace el pueblo elegido no es el hecho de que sea un pueblo mejor en el sentido ético, político o inclusive metafísico. No ve una superioridad ni siquiera racial o étnica. Más bien, Baruj Spinoza recalca que el ser un pueblo elegido se manifiesta en la forma en que se conforman las sociedades y la forma de regulación que hayan desarrollado.

Un pueblo puede llegar a ser mejor en tanto se pueda manifestar la expresión colectiva y no sólo la individual. Es importante que para que se llegue a una ética, a diferencia de otras propuestas de la época, como la cartesiana, se debe llegar a lo colectivo. Es en esa cualidad de los seres humanos en tanto modos que no cabe la posibilidad de una afirmación del ―yo" porque se caería en la imposibilidad del *conatus* que expresaremos brevemente a continuación.

Spinoza critica a sus contemporáneos diciendo que filósofos de su época han realizado una sátira más que una ética de lo que el ser humano es. En lugar de decir lo que verdaderamente lo caracteriza, dicen cómo es que ellos creen que debe ser. Dicha crítica tiene fundamento debido a que la propia metafísica spinoziana entiende un monismo que denomina Dios pero que, a diferencia de la idea divina cristiana, es la unidad misma. El único que tiene sustancia es Dios. Todo lo demás no es más que una serie de afecciones de la sustancia única, modos o atributos del mismo. Tanto los seres humanos, como las rocas, los animales, las plantas, etc. son expresiones de esa unidad. El problema, para Spinoza, es que no lo saben.[119]

Al creernos separados de la sustancia y creernos sustancia en nosotros mismos, en lo que incurrimos es en la noción ficticia del sujeto. Aunque no todos los modos de la

[119] Solé, María Jimena. ―La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto." p. 3-4.

única sustancia son iguales, el ser humano es el único capaz de usar la razón. El uso de la razón permite también generar confusiones como el hecho de querer proyectar lo que yo soy y de ahí pensar que existe la posibilidad de que haya algo o alguien ajeno y exterior a mí que me ha creado, —a su imagen y semejanza" si se quiere. Vemos que —todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia."[120] Esto se ha manejado en el apartado anterior y le da un sentido, desde mi perspectiva más clara de hacia dónde quiere orientar desde el principio su filosofía.

El ser humano, al ser el único capaz de formar ideas de sus propias ideas, de reflexionar, es el único ser autoconsciente. Por eso Spinoza propone la vía reformada del entendimiento humano. Nos creemos únicos porque tenemos la capacidad de vernos como sujetos y hablar en primera persona. Dicha conciencia de sí paradójicamente produce un deseo. Si las pasiones generan deseos es porque no se ha entendido el principio filosófico spinoziano del *conatus*: el hecho de afirmarse el ser positivamente al estar consciente de que se es modo y no sustancia. No somos más que modos de la sustancia única. Afirmar lo contrario genera deseos. El deseo, en contraposición, trae consigo la ficción de la falsa libertad. Se crea, entonces una ilusión, la ilusión del —yo".

Esa ficción interior, como en Descartes o Locke, nos lleva a atribuírsela también a la naturaleza misma e inclusive a Dios. Esta ficción hace esclavos de su propia ignorancia a los seres humanos. En la dialéctica activo-pasivo, es cuando hay algo exterior ajeno al hombre como causa parcial que el hombre mismo *padece*, es pasivo. El imaginar, por tanto, es padecimiento. —El alma [entonces] está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene."[121]

---

[120] Spinoza. *Ética*. I, ap.
[121] Spinoza, *Op.cit.* III, def.2

Si entenderse aislado de la totalidad genera pasiones, una idea inadecuada es concebirse fuera de la sociedad. Esta pasión e ilusión no se da de forma aislada. Más bien Spinoza afirma lo colectivo y esto se da por medio de la lengua.

El estudio de la lengua hebrea cobra sentido por ser la lengua de las escrituras bíblicas, la forma en que Dios ha establecido un pacto con uno de los pueblos. La dificultad, para de Souza Chauí, radica en traspasar la inmediatez del discurso bíblico, a la manera spinoziana de traspasar la inmediatez de las imágenes naturales para llegar a la Naturaleza. Al traspasar esta inmediatez del texto bíblico, se puede convertir en tema de reflexión. Al realizar esta operación, la dificultad deja de estar depositada en el asunto mismo para pasar a estar en la lengua en la que fue escrito.

Hay que trabajar con el lenguaje, sus enunciados, sus convergencias y divergencias. Es ahí en donde se puede encontrar el sentido literal en el sentido figurado. —Son las concordancias y divergencias, la literalidad y la metáfora que se ofrecen como objeto de investigación, pues el lector no debe buscar la verdad de la Biblia (sea en el plano especulativo, sea en el plano factual) sino sólo su sentido. Y éste sólo puede ser encontrado en el uso hebreo de la lengua hebrea."[122] Debe regir la metáfora por encima del uso racional de la lengua, ya que ahí se encuentra la imaginación. Por eso, cuando se habla del —fuego de Dios" y ya Moisés ha dicho que Dios es incorpóreo según el propio Baruj Spinoza[123], entonces el fuego es usado en sentido metafórico para cólera o ira.

Spinoza busca romper con el uso que han dado rabinos, masoretas y gramáticos de la lengua hebrea. Al parecer, el autor busca conciliar razón y revelación ya que en estos actos se puede dar la afirmación del ser y así estar conscientes de la unidad con

[122] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 27
[123] *Idem.*

la divinidad. Aunque la lengua sea contingente, entenderse en acción al usar una lengua, conociéndola, se está conociendo el pacto con la unidad que, en el caso de Spinoza, es la divinidad.

De esta forma Spinoza explica por qué el pueblo hebreo ha sido denominado ―pueblo elegido". Ya en el TTP afirma: ―Los pueblos no se distinguen, pues unos de otros, sino por el género de sociedad y por las leyes bajo las cuales viven. Si la nación hebraica ha sido elegida por Dios, no quiere decir eso que se haya distinguido de las demás por la inteligencia o por la tranquilidad de su alma, sino más bien por el género de sociedad y por la fortuna de conseguir su independencia y conservarla durante una larga serie de años."[124]

El filósofo ve a Moisés como el gran legislador en un pueblo que no estaba en condiciones de establecerse como comunidad. Al haber salido de Egipto como esclavo era imperante tener una forma propia de conformarse a partir de leyes claras. Si no hay leyes, las sociedades se disuelven y el orden se destruye. Del mismo modo, Spinoza ve las leyes del Antiguo Testamento como ―reveladas y establecidas sólo para los judíos, porque habiéndolos elegido Dios para formar una sociedad y un Estado particular, era preciso que tuviesen leyes particulares."[125]

Spinoza profundiza en la idea de que cada pueblo tendrá sus leyes particulares. En esa propia particularidad es en donde se pueden implementar las leyes. No será posible aplicar las leyes de forma abstracta, sin ser contingentes a un pueblo o nación. Dios ha dado leyes a toda la humanidad, en especial a los que son justos y piadosos. Por ejemplo, ya en la historia de Noé está especificado que son siete las leyes que se les dieron a toda la humanidad después del diluvio y otras tres se añadieron a los judíos en una especie de contingencia histórico-cultural específica.

[124] TTP. III, 9
[125] TTP III, 10-11

Spinoza sostiene que ésas eran las leyes que necesitaba el pueblo hebreo. Eso no quiere decir que otros pueblos no hayan recibido la ley divina. Hay una alianza universal del conocimiento que ha establecido Dios con toda la humanidad y de esa manera Dios busca tener y afirmar la ley, contingente en cada caso, para cada pueblo a fin de brindar el orden necesario.

La tendencia que Spinoza identifica en los gramáticos al presentar una lengua como hecha, rígida y sin excepciones coincide con la perspectiva de mirar a la Naturaleza desde la teología a partir de los milagros. En realidad si Dios es la Naturaleza y ésta tiene reglas propias, absolutas, y nosotros sólo podemos conocer dos modos de los múltiples que puede tener la sustancia única, entonces los milagros no existen. Simplemente nuestro entendimiento había dado por conocido algo que era en realidad algo que no era ley en la Naturaleza. Marilena de Souza Chauí traza una línea entre las leyes de la Naturaleza, de la Escritura y de la Gramática.

> La semejanza entre la Biblia, la Naturaleza y la Gramática puede, entonces ser presentada: todo tiene sentido (Biblia), corresponde a todo, está sometido a leyes (Naturaleza y Gramática). Al mismo tiempo, es posible notar la posición entre ellas. El sentido bíblico puede contradecir las exigencias de la razón, pues no tiene como objetivo al conocimiento, pero la religiosidad es la persuasión política, en tanto que las leyes naturales y las gramaticales son expresión de la propia razón. Cantos morales y religiosos, comandos políticos, los relatos bíblicos no son teoría de la Naturaleza ni del lenguaje.[126]

El pacto divino, derivado natural de la sustancia con sus modos, se ha dado en diversas lenguas, según las expresiones contingentes de cada pueblo. Si además agregamos lo que ya se planteaba con anterioridad en torno a la contingencia de las lenguas, la búsqueda de la divinidad deberá estar dada a partir de las lenguas

[126] De Souza Chauí. *Op. cit.* p.28.

contingentes e históricas en que cada pueblo ha recibido la ley divina, en tanto orden social y afirmación colectiva del *conatus.*

Es claro que para Baruj Spinoza, desde el entendimiento los nombres y sus géneros o bien son las cosas mismas o bien atributos de ellos. Las formas son históricas y contingentes. Lo único necesario es que todos los pueblos tienen la capacidad de hacer su propia ley. En el caso de la lengua hebrea, ésta no es sagrada en sí misma, sino en tanto pueda dar cuenta de este orden social revelado por igual pero de diversa manera a todos los pueblos.

La verdadera libertad se alcanza cuando se entiende que ella no está opuesta a lo *determinado* sino más bien a lo *compelido*. Alguien en esta condición está imposibilitado, alienado, esclavizado. En el estado de superstición es que se puede mantener gobernada a la masa. Es una forma de esclavización.

Éste es el contexto en el que los individuos encuentran una necesidad ética que ya estaba siendo anunciada. Por lo general lo que se concibe es la idea falsa de ser humano escindido de la unidad divina que parte de lo epistemológico para terminar en lo ético. La misión de la ética es entonces enfrentarnos a la tarea de ser libres, de liberarnos. Tener una idea adecuada es actuar, dejar de ser pasivos y esto es lo que posibilita una ley que resguarde el orden social. Dicha ley está dada en varias lenguas pero, contingentemente acorde al principio único. La justicia, reflejada en las leyes, debe hacerse a partir de lenguas concretas y específicas. Al serlo, las leyes son contingentes en ellas mismas. Por eso Moisés rompió las tablas, aún estando escritas por Dios mismo. No es la ley *per se* que es valiosa sino el sentido de dar justicia y orden social que debe expresarse y ha sido expresado en múltiples lenguas.

El conocimiento adecuado de sí mismo y de la naturaleza introduce al hombre en la esfera de la acción, aumentando su potencia de obrar y de pensar, y volviéndolo más

fuerte para sobrellevar los embates de la fortuna. Pero, principalmente, anula la superstición que aqueja a las almas incultas y extingue el temor que todos los hombres sienten ante la muerte.[127]

Para Spinoza —el hombre es un modo entre otros modos y no existe en sí; la libertad no reside en la indeterminación de la voluntad; todo tiene una causa necesaria; Dios no es un ser pasional sino el universo mismo."[128] Es necesario encontrarse como parte de la totalidad y evitar el antropocentrismo y la —trampa de la sustancialización".

La soledad impide el perfeccionamiento de las almas humanas. —Sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón."[129] La verdadera libertad se alcanza cuando los seres humanos viven en comunidad en un Estado racional. Dios es la naturaleza y los seres en general, los seres humanos incluidos, son finitos. Entender esto es apertura, unión con la totalidad, parte del papel fundamental de los seres humanos.

Si los seres humanos son modos y no sustancias, en el lenguaje y en los nombres y sus atributos estarán implícitas las relaciones del ser humano para entender este ya citado *conatus* spinozista. El lenguaje es un modo de registro de esa fuerza divina que tiene exclusivamente el hombre por sus características. A través del lenguaje el ser humano ha podido establecer la ley, diferente en cada pueblo en particular, pero basado en una ética, expresiones del orden de la sustancia única.

Hay distintas formas de ver la lengua. Desde la perspectiva spinozista, cada lengua es una forma de ver la divinidad, pero un uso inadecuado de la misma puede traer problemas. En este sentido, no sólo es ético, sino también político en el sentido

[127] Spinoza. TTP. V, 38.
[128] Solé. *Op. cit.* p. 10
[129] Spinoza. TTP. XVI, 191.

amplio del término. Como ya hemos visto, al estar bajo el entendimiento, las palabras también pueden traer confusiones y alejarnos del *conatus* en lugar de acercarnos a él.

Un uso equivocado de las palabras, del lenguaje, puede hacernos perder este verdadero conocimiento de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Cada lengua tiene una forma de estar —cifrado" de otra manera. En cada lengua se tiene que hacer una aproximación a este contexto particular. Aquí es visible que la lengua tiene un aspecto ético y uno político también.

Si Spinoza quería hacer un compendio de gramática hebrea, más allá de las discusiones, lo importante de ese compendio serán sus pretensiones. En este acto de buscar dar a los otros la posibilidad de entender la ley hebrea, esto sólo podía hacerse en su propia lengua: el hebreo. Para evitar errores de traducción, era necesario enseñar hebreo a quienes estuvieran interesados en la historia del pueblo judío para que no se basaran en traducciones desgastadas por los siglos. Pero, para este acto, había que recurrir al latín, *lingua franca* de la época, para redactarlo.

En esta discusión entre las perspectivas de la relación entre la comunidad judía de la época y lo —no-judío", posiciones conservadoras y liberales, —afriseas" y —saducea" Spinoza decide enseñar hebreo a sus amigos no judíos para una mejor comprensión de la Biblia. No por martirio ni por rebeldía, sino por convicción, Spinoza buscaba brindar la posibilidad de entender las escrituras desde la perspectiva hebrea aclarando así problemas de traducción. Si bien las lenguas son contingentes y lo importante es la capacidad de articular las leyes como forma de composición social, querer aproximarse a otra tradición desde otra lengua y cultura, con una especie de —traducción a medias". Se puede sostener que la expresión colectiva del *conatus* se realiza a través del contexto específico de cada lengua permitiendo que los modos de

la sustancia, dos pueblos con sus lenguas respectivas, por ejemplo, se entiendan de la manera correcta, ética y políticamente.

Leer de derecha a izquierda, el hebreo, no será lo mismo que leer de izquierda a derecha, el latín. En este contrasentido en que se enfrentan las lenguas a contrapelo, la lengua de la *lex* y la *pax* entra en contacto con la lengua de los profetas. Pero no se debe ver de manera burda una lucha entre el hebreo y el latín, sino lo que en estas lenguas está dicho y la manera de decirlo. Lo ético y lo político de la lengua se da en este ámbito de traducción tan especial.

El acto de traducción de una tradición en su propia lengua es ético en el sentido que resarce un verdadero entendimiento y de esta forma logra un correcto uso de las palabras y, por tanto, del *conatus*. Parecería que son dos formas que tienen las lenguas de recordar que desde una u otra tradición son parte de lo mismo. El acto de traducción de Spinoza es ir en contra de la *lex* o la *pax* en tanto imposiciones de los significados, las formas y las interpretaciones. También es ir en contra de los —masoretas" que pretendían fijar un solo sentido a la lectura de la Biblia, de las interpretaciones únicas y de los anatemas. Esta forma de ver la lengua es acto político en tanto acto público que garantiza la comunidad, en el verdadero sentido de la palabra.

Si este vínculo entre lo político y lo ético ha quedado indicado, abordaremos ahora la *Ética demostrada según el orden geométrico* y su relación con la lengua. En este vasto mundo de los aspectos que pueden ser relacionados a partir de la *Ética* spinoziana, inclusive desde la perspectiva de la lengua, abordaremos sólo algunas cuestiones para ver la filosofía de Spinoza.

Comenzaremos por la comprensión del verbo hebreo *hayá* (היה) que al parecer está tan presente a lo largo de todo el *Compendio* que ni siquiera aparece. Según

Marilena de Souza Chauí, el verbo *hayá*, a pesar de poder ser traducido como ser o estar en español, no expresa en hebreo un ente o una existencia dados y nunca se emplea como cópula. Esto se debe a que la inherencia de un predicado a un sujeto se realiza por la cláusula nominal para los nombres propios y por el estado de régimen para los nombres comunes.[130] *Hayá* tiene varios significados que pueden ir desde el devenir o volverse, ser o existir, hacer o producir. Todos ellos al mismo tiempo y dependiendo del contexto de la frase. Así como volverse o venir-a-ser, *hayá*, muestra un devenir real. Es una especie de surgir o de presentar-se. También tiene el sentido de pasar de una condición a otra, de una transformación interior, de una vocación. —Esempleado sobre todo para marcar la *presencia de una causa* produciendo un efecto determinado."[131]

El verbo *hayá*, además de todas estas significaciones, tiene el valor de durar o perdurar, implicando una actividad interna que efectúa la permanencia que, en el caso de Dios, significa que su poder y su obra serán siempre los mismos. Este verbo designa tiempo, —n como un es, fue o era estáticos, y sí como una acción transcurriendo, transcurrida o por transcurrir.[…] Si el empleo fuese estático y no dinámico, *hayá* funcionaría como cópula, lo que jamás acontece."[132] Es un verbo que sirve para reforzar participios en donde también se marca el carácter de la duración o inclusive la repetición de una acción. Muestra un hecho, como la circuncisión, que aunque es instantáneo, posee una marca duradera. Aunque la causa sea instantánea, el efecto es duradero. —Elverbo *hayá* es una especie de síntesis general del significado de los verbos hebreos como acción interna o *fiat* originario permitiendo comprender el Antiguo Testamento a partir d la comnprensión de la *idea de hayá.*"[133] Y cita inmediatamente a Boman:

---

[130] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 99.
[131] *Ibidem.* p. 100.
[132] *Idem.*
[133] *Ibidem.* p. 101.

> Por medio de *hayá* podemos comprender lo que era el ‗ser' para los israelitas. No algo objetivo, como para nosotros, ni algo que permanece en sí mismo en reposo y en la identidad, como para los griegos, sino (…) las cosas y el mundo como totalidad de las cosas eran para ellos algo viviente, actuante y efectuante, sin que esto tuviese algo que ver con un panpsiquismo, en tanto que las mejores analogías para comprender al ‗ser' hebreo eran psicológicas.[134]

Marilena de Souza Chauí sostiene entonces que el punto de más alto empleo del verbo *hayá* es Dios en tanto nos referimos a Dios como potencia. Por eso el pasaje famoso de la Biblia en donde Dios responde a Moisés tras ser interrogado por su ser ("*Eheyeh asher eheyeh*" – "Soy el que soy") sugiere la relación entre el tetragrama YHWH como todos los posibles tiempos de conjugación del ser.[135]

Gilles Deleuze, en el compendio de sus "clases de los martes" entre 1979 y 1981[136], dirá que Dios es un concepto fundamental para entender la filosofía del siglo XVII. Al preguntarse por el vínculo entre filosofía y teología y el concepto de Dios como causalidad inmanente[137], Deleuze va a decir que en Spinoza Dios es como un encuadre distinto al ser la irrepresentabilidad –heredada del judaísmo– que servirá para ser la base de un sistema de conceptos. A diferencia de sus contemporáneos, no hay jerarquía en los atributos de Dios. En palabras de Deleuze:

> Él osa hacer lo que muchos hubieran deseado hacer, esto es liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad. [...] Spinoza no titula su libro "Ontología", es demasiado astuto para eso. Lo tituló "Ética", lo que es una manera de decir que cualquiera que sea la importancia de mis proposiciones

[134] Th. Boman. *Hebrew Thought compared with Greek*. p. 50 citado en *Idem.*
[135] De Souza Chauí. *Op.cit.* p. 102.
[136] Deleuze. *En medio de Spinoza.* 190 p.
[137] *Ibidem.* p. 19-29.

especulativas, sólo podrán juzgarlas a nivel de la ética que ellas envuelven o implican.[138]

Si hacemos caso de esto, entonces Spinoza sólo puede ser medido a partir de un sistema autorreferido. Esto es, ¿cómo saber que no está haciendo ontología? ¿Realmente sólo con la ética es que se puede comprobar que su sistema es verdadero? ¿Qué papel juega la epistemología? ¿Es una epistemología ética al final de cuentas?, ¿es acaso un filósofo tan fundamental como dice Deleuze que podemos hablar de varios spinozas o el filósofo nos da la posibilidad de irle ―enmendando la plana" según se vayan dando las contingencias necesarias?

Estas preguntas en torno a un Dios que más que ser un objeto es la temporalidad absoluta del ser, pero un ser que no es estático sino móvil que muestra la obra completa de la existencia. Todo esto, desde el estudio de la lengua de Spinoza, ya está presente, porque además el verbo *hayá* no se conjuga en presente. En su capítulo sobre ―La conjugación", el filósofo aborda el tema del presente como un punto. Este punto entre el pasado y el futuro es el universo de la profecía, el tiempo hebreo de la rememoración y la promesa. El presente, entre tiempos, no es tiempo. Según la ética spinoziana, nadie puede desear vivir bien, actuar bien y ser feliz sin vivir, actuar y ser, esto es, sin existir en acto. Agrega de Souza Chauí: ―En hebreo esas tres acciones que son el ‗existir en acto' se concentran en el verbo *hayá*."[139] Se usa para el presente el participio presente que se llama en hebreo *beynoní* o medio, que en realidad es un ―siendo", un constante actuar.

Así, en hebreo, para poder decir ―Yo visito" se diría ―Yo [soy] visitante", cuestión que pondría en acto todo tiempo presente. Por eso hay una relación entre el verbo y los sustantivos. El ―Yo visitante" es la temporalidad (y espacialidad) referida al aquí

[138] *Ibidem.* p. 26.
[139] *Ibidem.* p. 61

y el ahora es un nombre. Es decir, se apela al hecho de ser visitante, a una cualidad o modo del ser en la temporalidad. Por eso también los verbos, podemos decir que son nombres. Al ser el punto de encuentro entre el pasado y el presente, los otros constructos verbales, también son modos en los que el nombre puede estar, son también modos del ser. En los ejemplos que pone Spinoza queda clara esta idea de ser visitado, estar dispuesto a ser visitado, visitar activamente (*cum affectu*[140]) o visitarse. Todas estas flexiones dejan relucir que el *Compendio* no es una mera compilación de tablas, sino que va mostrando estas relaciones a partir de ejemplos. De otra forma el *Compendio* deja de tener sentido e inclusive si se conoce la lengua, desde una perspectiva instrumental, se vuelve aburrida su lectura.

A diferencia del latín, la relación entre los nombres indica la relación entre los modos del ser. Los casos para la declinación, el genitivo por ejemplo, marcan una relación entre los sustantivos que el famoso caso de régimen (סמיכות) indica. —Las cosas significan bien absolutamente, bien en relación con otras, para ganar en claridad y viveza. Por ejemplo, en la frase ‗el mundo es grande' el sustantivo ‗mundo' está en estado absoluto, pero en la frase ‗el mundo de Dios es grande' el sustantivo ‗mundo' está en estado relativo, que resulta mucho más eficaz y claro en la expresión. A este estado relativo se denomina ‗estado de régimen'."[141]

Marilena de Souza Chauí sostiene sobre este pasaje que a diferencia del latín en donde tendríamos *mundus Dei*, el mundo es de Dios, y por la estructura del latín, Dios cambia. En cambio en hebreo, al estar en estado de régimen, el mundo cambia las vocales, los sonidos mutan, pero Dios permanece inmutable. El estado de régimen insiste en la subordinación del término puesto en relación que se manifiesta por la alteración morfológica.

---

[140] Literalmente ―con afecto" , ―con pasión" Ver. *CGLH.* XVI, 68.
[141] CGLH. VIII, 26-27.

> Spinoza define la Substancia como el ser que es en sí y por sí, en tanto el modo es definido como el ente que es en otro y por otro. La Substancia se define por la necesidad de su esencia; el modo, por la necesidad de su causa. […] En hebreo, dice Spinoza, el estado de régimen significa, etimológicamente, ‗apoyarse sobre', o el hecho de ‗fortalecer a alguien o alguna cosa'. Por ese motivo, el estado relativo expresa de manera ‗más eficaz' y ‗más clara' el significado de ciertos nombres.[142]

La lengua hebrea permite relacionar los modos de la sustancia de manera distinta. También la forma de relacionar los modos con la sustancia misma permitirá que aunque los modos cambien la sustancia permanezca inalterable. Surge inmediatamente la pregunta si es que Spinoza advirtió esto ya en el hebreo y le sirvió para pensar sus categorías filosóficas o fue un empate entre las categorías que el hebreo permitían pensar y su pensamiento.

La respuesta de la filósofa brasileña es muy clara al respecto. Si ya en la proposición 7 del libro II de la *Ética* logra demostrar la causalidad de los atributos y de los modos por la conexión necesaria entre el orden de las cosas, causas e ideas, concluye que la potencia de pensar de Dios es idéntica a su potencia de actuar; entonces, siguiendo al propio Spinoza, ―Es lo que ciertos hebreos parecen haber visto como puesto entre las nubes cuando afirmaron que Dios, la inteligencia de Dios y las cosas por Él comprendidas son una sola y la misma cosa."[143] Aquí, queda claro no sólo la presencia de la lengua hebrea guiando la interpretación bíblica, sino sobre todo la diferencia entre el uso espontáneo del hebreo y su uso reflexivo por el autor del *Compendio.* [144]

Otro elemento que resulta por demás interesante es el que utiliza Spinoza al principio del *Compendio* en torno a los acentos y los alientos. Ya desde el capítulo

---

[142] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 45.
[143] *Ética.* II, prop. 7.
[144] De Souza Chauí. *Op. cit.* p. 55.

IV, Spinoza narra que aprender reglas en torno a los acentos puede ser agotador y no tener sentido alguno. Aquí dice que sería de provecho si tuvieran alguna relación para el conocimiento de la lengua o para desarrollar la elocuencia.[145] Lo que resalta dentro del *Compendio* es esta aproximación spinoziana en torno a los alientos por una parte: ―Las vocales, como ya hemos dicho, no son letras para los hebreos sino que son como el alma de las letras"[146] y la cantidad de acentos presentes en hebreo, por otra:

> Por mi parte, creo que esto no se hizo sin razón alguna, sino que a veces pienso que el inventor de los acentos los introdujo no sólo para elevar o deprimir el tono de la sílaba y distinguir las oraciones, sino también para expresar los *afectos del alma* que solemos manifestar a través de la voz del rostro, pues no producimos la misma entonación cuando hablamos con ironía que cuando hablamos con llaneza. También difiere la entonación cuando alabamos a alguien, cuando admiramos, cuando vituperamos o cuando despreciamos, y esto se debe a que por cualquier *afecto* cambiamos la voz y el rosto. Los inventores de las letras no se preocuparon de indicar esto mediante signos, de donde resulta que podemos expresar mucho mejor nuestro estado mental de viva voz que por escrito.[147]

Aquí hay una clara línea retórica que no sabemos si retomó de los clásicos griegos o latinos como Demóstenes, Cicerón o Quintiliano o si fue de algunos autores posteriores. Lo que hace Spinoza, es identificar este problema dentro de la propia lengua hebrea dándole a continuación un giro político: ―Por este motivo creo que los acentos fueron introducidos después de que los fariseos tomasen por costumbre leer la Biblia cada sábado en asamblea pública, para evitar que fuese leída con excesiva precipitación (como suele ocurrir con las oraciones que se repiten frecuentemente).

[145] De aquí la interpretación de O. Proietti de lainfluencia del *Satyricon* de Petronio.
[146] Spinoza. CGLH. III, 4.
[147] *Ibidem.* IV, 8-9.

Dejo la causa de esto y sus minucias a los fariseos y a los masoretas ociosos, y sólo señalaré aquello que tenga alguna utilidad."[148]

Continúa describiendo dichas marcas el hebreo y el efecto que éstas tienen en el discurso. Lo que sale a colación evidentemente es la parte de los afectos. Remitiéndonos una vez más a la *Ética,* llegamos a la definición que da de un afecto: —Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos, una pasión."[149]

Spinoza está vinculando las afecciones del alma con la corporalidad. Al aspirar, como la metáfora de la flauta, lo espiritual y lo corpóreo no están separados. La lengua también es corporalidad, materialidad que no se escribe pero que, sin embargo, es parte constitutiva de la lengua y de las formas de ser de los modos de una manera muy particular: las afecciones, afectos o pasiones.

Al hablar se lo hace en un ritmo y con una cierta entonación. En los ritos de la sinagoga, como ya decía Spinoza basándose en la fijación de los masoretas, se prolonga lo que se quiere destacar y se acorta lo que se quiere pasar rápidamente. Se pone así énfasis en ciertas partes del texto y no en otras. Eso es un ejemplo de lo que Spinoza verá al hablar, cantar e incluso escribir, cosa que ha sido fijada por los gramáticos y los rabinos impidiendo la capacidad múltiple de afecciones a través de la corporalidad misma en general y de la lengua.

Al respecto agrega de Souza Chauí:

---

[148] *Ibidem*. IV, 9.
[149] Spinoza. *Ética*. III, def. III.

> La libertad, siempre tenida como imposible en esta filosofía de la necesidad absoluta, no se manifiesta como transgresión voluntariosa de decretos divinos y morales, ni como omnipotencia sobre el mundo y sobre los otros hombres. Se define sólo como aptitud del alma y del cuerpo para la autodeterminación y, sobre todo, como aptitud para lo múltiple simultáneo. La intensidad de la actividad corporal –tener un cuerpo apto para ser afectado de innumerables maneras simultáneas y para afectar a otros de innumerables maneras simultáneas – ser apta para pensar innumerables ideas simultáneas internamente articuladas y vinculadas a su origen necesario– constituyen la libertad, la felicidad y lo verdadero. Ser y actuar. Existir en acto. Cuando la acción se adjetiva y el adjetivo se sustantiva, no estamos delante de ocurrencias lingüísticas cualesquiera, sino delante de una operación corporal que afecta el cuerpo y su idea.[150]

Hasta aquí sólo algunos pocos ejemplos de cómo se puede vincular lo que está expuesto en la *Ética* a partir de una mirada del lenguaje. Ha quedado patente, esperamos, que tal vez la filosofía ya articulada en su obra cumbre, retoma de la gramática y la devuelve en filosofía. También la filosofía impacta en la gramática. En voz de la filósofa brasileña que nos ha acompañado a lo largo de este capítulo: —Como en un prisma, las cuestiones se irradian en varias direcciones –en la geometría de las ideas, en la topología de las imágenes y en la historia de las palabras– convergiendo, entonces, hacia el mismo punto de reflexión: el movimiento de constitución del discurso spinoziano. [...] El itinerario es circular porque intenta acompañar el camino donde el lenguaje se hace filosofía y donde la filosofía descifra la presencia del intelecto de la imaginación del lenguaje."[151]

Muchas de estas respuestas nos llevarían a lugares inimaginados. De cualquier forma considero que existe la posibilidad de conciliar la adaptación divina en sus atributos y que, si la teoría es correcta, ésta sería la forma en la que los seres

[150] De Souza Chauí. *Op. cit.*. p. 68.
[151] *Ibídem.* p. 18-19.

humanos en tanto criaturas racionales (ahí la propuesta epistemológica) y pasionales (ahí la propuesta ética) a la vez – y por ende susceptibles de equivocación – podríamos buscar, en lo colectivo–social, económico, político, educativo, etcétera— continuar siendo lo que debemos ser.

El uso de la razón permite también generar confusiones como el hecho de querer proyectar lo que yo soy y de ahí pensar que existe la posibilidad de que haya algo o alguien ajeno y exterior a mí que me ha creado, —a su imagen y semejanza" si se quiere. Spinoza entiende la importancia de que: —todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia."[152]

[152] Spinoza. *Ética*. I, ap.

Conclusiones

Hemos partido de una discusión contemporánea que ha puesto de nuevo sobre la mesa Émile Benveniste al ver una relación entre lengua y pensamiento. En el caso de Baruj Spinoza, en su vida las lenguas jugaron un papel fundamental debido a su contexto. Crecer en el seno de una comunidad judía que procuraba una formación integral en donde el hebreo fuera algo fundamental en la vida de cada uno de los que ingresaba al *Talmud Torá* marcó profundamente a nuestro autor. Coincido con Nadler en que este hebreo bien aprendido, sin embrago no era la lengua de un rabino sino la de quien llegaría a ser un "hereje" para algunos, un disidente para otros.

Más allá de su vida, Spinoza logró vincular categorías, si es que las podemos llamar así, de la lengua hebrea y utilizarlas para su filosofía. A diferencia de Aristóteles, quien consideraba a todas las demás lenguas fuera del griego como bárbaras, Spinoza parte de otro supuesto que es la validez de todas las lenguas en tanto expresión de los seres humanos en comunidad. Al hablar español, portugués, hebreo, latín, griego, "mal" holandés, etcétera, el filósofo de Ámsterdam logró darse cuenta de esto que sería discutido en el siglo XX: la relación que existe entre lenguaje y filosofía, entre lenguas particulares y pensamiento. Conoció esta relación tan bien que, si seguimos la lectura de Marilena de Souza Chauí, cifró su filosofía en este ir y venir, en este juego circular entre ambas. Cualquier lector atento de Spinoza puede dar cuenta de los aspectos básicos de su filosofía, pero sólo el que advierte este "juego" spinoziano entre las lenguas y la filosofía, entiende cómo está cifrada la propuesta de Spinoza. Tal vez sean las reglas de armado o las reglas del juego detrás de la estructura de su filosofía. En palabras de Chauí: "Ahora, el vínculo entre lengua e ideas es interior, de tal modo que para expresar la *misma* idea en *otra* lengua no es posible recorrer la traducción literal, mas es necesario, para

usar aquí el lenguaje de Merleau-Ponty, habitar la otra lengua como un todo y como manera general de hablar y existir. Traducir es trasladarse a otro mundo […]"[1]

La filosofía de Spinoza no necesariamente está determinada por las lenguas que habló. Fue justamente su plurilingüismo lo que le permitió establecer un pensar distinto al resto de los filósofos de su época. En el caso del filósofo de Ámsterdam, las lenguas no son una cuestión menor como hemos procurado mostrar. Un lector cuidadoso de sus obras podrá sin duda encontrar ideas y argumentos que resultan deslumbrantes. No obstante, al conocer el vínculo entre las lenguas y específicamente su *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, saltan a la vista muchas relaciones entre la estructura de la lengua y su pensamiento. De esta manera cobra importancia este pequeño e inconcluso *Compendio* en el resto de la obra de Baruj Spinoza. Lo que se ha mostrado en este breve trabajo sólo han sido algunas posibles vetas con las que podemos seguir afirmando que la obra de Spinoza puede entenderse como un todo en donde hay caminos entre una obra y otra que, al irlos conociendo, hacen fulgurar las conexiones entre lo que creíamos escindido. Me atrevería a decir que ahí podría radicar el cuidado de la lectura de la(s) obra(s) de nuestro filósofo.

De manera personal, la aproximación desde este círculo de ida y vuelta entre filosofía y lenguas me permitió tener mayor facilidad para la lectura de la obra spinoziana. Aún así, queda mucho por hacer. Esta discusión en torno al lenguaje en Spinoza es algo que no se da comúnmente, al menos en el medio de la filosofía de nuestros días y nuestros espacios. En la mayoría de los compendios o actas de congresos, la cuestión de la lengua en Spinoza es más bien menor. Faltaría comenzar por hacer una traducción del texto de de Souza Chauí y de otros que hayan abordado estas cuestiones. Casi ningún texto al respecto está traducido.

[1] De Souza Chauí. P.13.

Además, en un futuro se podría hacer un estudio más detallado de los elementos presentes en cada una de las tres obras usadas como ejemplos y el *Compendio* además de relacionarlos de manera general. Este espacio lo veo como un muestrario que basta para ilustrar la gran cantidad de aspectos que todavía faltan por abordar en este sentido y, que sin duda alguna, podrían ser retomados más adelante.

Además, faltaría hacer una investigación más cuidadosa en donde se pudieran articular otras propuestas de otros filósofos como la de Deleuze con la de de Souza Chauí, integrados en las otras discusiones en torno a la filosofía del lenguaje u otras dentro de la filosofía contemporánea en donde, definitivamente creo que Spinoza sigue siendo un clásico que puede aportar a las discusiones hasta cuatro siglos después de él.

Hago patente mi disfrute al trabajar a un autor que aunque había leído en la carrera, en realidad desconocía. Como el relato que dice que para escribir poesía hay que aprender mil versos para después olvidarlos, así creo que ahora, tras escribir este trabajo, por lo menos estoy listo para leer a Baruj Spinoza y entender su propuesta.

Obras consultadas:

Benveniste, Émile. "Categorías de pensamiento y categorías de lengua" en *Problemas de lingüística general I.* México, siglo XXI, 2007. p. 63-74.

Brykman, Geneviève. *La judeité de Spinoza.* París, Vrin, 1973

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza.* 2ª ed. Buenos Aires, Cactus, 2004. (Clases)

Derrida, Jacques. "El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística" en *Márgenes de la filosofía.* Madrid, Cátedra, 2006. p. 213-245

Esturgo, José M. *Los sefaradíes.* Sevilla, Renacimiento, 2002.

Fischer, Kuno. *Vida de Spinoza.* México, UAM-I, 1990.

Hubbeling, H.G. *Spinoza.* Barcelona, Herder, 1981. (Biblioteca de Filosofía, 10)

Humboldt, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* Madrid, Anthropos – MEC, 1990.

Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana.* Madrid, Visor, 1993.

Maimónides. (Moshé ben Maimón). *Guía de perplejos.* 5ª ed. Trad. de D. G. Maeso. Madrid, Trotta, 2008. (Al Andalus).

Montag, Warren. *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos.* Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005.

Nadler, Steven. *Spinoza. A Life.* New York, Cambridge, 2001. (Se usó para citar, la traducción al español de C. García Trevijano, *Spinoza.* Madrid, Acento, 2004)

Newberger Goldstein, Rebecca. *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity.* Nueva York, Nextbook, 2006.

Popkin, Richard H. "Was Spinoza a Marrano of Reason?" en *Philosophia*. Ámsterdam, Springler. Núm. 20, 3. 1990.

Rorty, Richard. *El giro lingüístico.* Barcelona, Paidós – ICE UAB, 1990.

Solé, María Jimena. “La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto.” en *Cuadernos de Historia de la Filosofía.* México, IIF-UNAM / UBA. No. 10, Invierno 2007. p. 3-11.

Souza Chauí, Marilena de. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa” en *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa. Voltaire, Merleau-Ponty.* 3ª ed. São Paulo, Editora brasilense, 1983. p. 10-105.

Spinoza, Baruch. “Tratado teológico político” en *Tratado teológico político. Tratado político.* Traducción de Enrique Tierno Galván.4ª ed. Madrid, Tecnos, 2007. p.1-133. (Clásicos del pensamiento)

_____. *Epistolario.* Trad. de O. Cohan. Buenos Aires, Milá / Editor, 1988. (Raíces).

Spinoza, Baruj. *Ética demostrada a partir del orden geométrico.* Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2000. (Clásicos de la cultura)

_____. *Compendio de gramática de la lengua hebrea.* Introd., trad. y notas de G. González Diéguez. Madrid, Trotta, 2005. (Clásicos de la cultura)

_____. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2006. (Filosofía)